ד"ר יוסף קלוזנר.

היסטוריה ישראלית

שעורים בדברי־ימי־ישראל.

חלק ראשון:

מן התקופה היותר קדומה עד תקופת החשמונאים.

עשרים שעורים.

הוצאה שניה.

עם תמונת המחבר.

בהוצאת בית־מסחר־הספרים של האחים בלטניצקי באודיסה.

ОДЕССА.
Типографія Наума Гальперина, Екатерининская 36.
1915.



ד"ר יוסף קלוזנר.

תוכן.

הַקְדָּמָה.

מראש־חודש אדר תרס"ז עד ח' ניסן תרס"ח נתכבדתי לקרוא שעורים בדברי ימי־ישראל בה„ישיבה" המתוקנת שבאודיסה, שעל־פי הפרוגראמה החדשה שלה היתה צריכה לְהֵעָשׂות בית־מדרש עליון לחכמת־ישראל. השעורים האלה, „שבשביל דברי־המינות" שבהם הוכרחתי לעזוב את ה„ישיבה", נרשמו מפי בשעת קריאתו על־ידי תלמידַי המובהקים; והרשימות האלו, אחרי שנעשו בהן תקונים והוספות הרבה, היו המסכת, שעליה נרקם הספר הנוכחי.

תקוני והוספותי המרובים נעשו ביחוד בסגנון ולשם דיוק ההרצאה וסדורה. אינם דומים הדברים הנשמעים מעל הקתדרה להדברים המיועדים לקוראים ולומדים מעל הספר. אבל את עיקר ת ו כ ן השעורים לא ראיתי צורך בדבר לשנות. כי כמה מעלות טובות יש לתכונה זו. ראשית, טבע־השעורים מחייב, שהמקריא אותם יַרצה את הדעות ואת חלוקי־הדעות של החכמים בהרצאה ספורית וישמיט את ההערות בשולי־העמודים שבחבורים מדעיים נדפסים, — ודבר זה עושה אפילו את הענינים היותר קשים נוחים להבין ולקלוט. ושנית, טבע־השעורים מרחיק מאליו את היבשות המדעית ה י ת ר ה. כי ההרצאה הפונה אל שומעים חיים וקיימים לפניך בדבור חי מכרחת אותך מאליה לבאר את החזיון ההיסטורי המעסיק אותך במשלים ודוגמאות, להרחיב את הדבור על ענינים, שיש להבנתם ערך יותר גדול, ולקצר בפרטים, שאין חשיבותם

גדולה כל־כך: את לבותיהם של השומעים החיים אפשר למשוך אחרי הגדולות של ההיסטוריה ולא אחרי הקטנות שבה. יתר על־כן: ההרצאה החיה מולידה כמעט שלא מדעת כעין מסגרת, שהיא מקפת תמיד קבוצה שלמה של מאורעות שייכים זה לזה וקשורים זה בזה בקשר פנימי, באופן שכמעט מאליו נעשה מאורע אחד—היותר חשוב—מרכז לכל שאר המאורעות התלויים בו, והפרטים, ואפילו פרטי־הפרטים, שלכשעצמם אין בהם ענין כלל לשומעים, נקלטים אף הם בזכרון, מפני שהם נעשים לחלקי־הקבוצה, שבלעדיהם לא תהא מקפת וכוללת. וכך נעשה כל פרק ופרק של ההיסטוריה כמין דראמה. מפני טעמים אלה הנחתי לספרי את עיקר תכונת־השעורים, אלא שחלקתי את עניניו לא למספר השעורים, שקראתי בה „ישיבה" בפועל, אלא למספר יותר קטן, שיהא מתאים לענינים השלמים והכוללים שבספר, שאפשר לעשות מהם קבוצות־קבוצות ולהקיפם במסגרת מסוימת.

תכונה זו של שעורים עושה את הספר נוח־למקרא ופופולארי מ מ י ל א. אחרי אותה ה„קלות" ה י ת ר ה, שהיא באה מתוך שטחיות־הענינים ומתוך ההרצאה המרפרפת, העושה את הידיעות ההיסטוריות ל„הלכות פסוקות", לא רדפתי. הספר נועד לצעירים, שיש להם ידיעה שטחית בתולדות־ישראל והם רוצים לקנות בה יתר שלמות, למורים עבריים, שרוצים לתת לתלמידיהם לא רק י ד י ע ו ת היסטוריות, אלא גם הבנת המאורעות וקשורם הפנימי, ולסתם קוראים משכילים, שיש להם חפץ לחדור אל פנימיות־המאורעות ולהכיר מתוכם את השתלשלות חיינו ההיסטוריים הארוכים. ולכל אלה ראוי, לדעתי, לתת לא רק את ה מ ס ק נ ו ת של החקירות המדעיות בלבד, אלא את ה ח ק י ר ו ת ה מ ד ע י ו ת ע צ מ ן בכל מקום שהענינים ההיסטוריים עדיין לא נתבררו כל צרכם ויש בהם עוד מחלוקת־חכמים. מתוך החקירות הללו ילמדו הקוראים אל דרכי המדע ההיסטורי ויתרגלו לקרב ולרחק את ההנחות וההשקפות המסורות רק על־פי מה שתדרוש האמת המדעית, שהיא נתמכת על ראיות חזקות, ולא על־פי מה שמחליטים ספרים שטחיים שונים, אחת היא, אם הם מסורתיים או מתנגדים־להמסורת. הקורא העברי אוהב את העיון ואת החקירה; לפיכך צריך לתת למוחו מזון בריא ממין זה ולא לעשות בשבילו את הכל קל ושטחי ו„פופולארי" עד שלא יצטרך לא לעיון ולא להתעמקות. ומפני כן לא נרתעתי לאחורי גם מפני הבאת ציטאטים ומראי־מקומות ומשא־ומתן מדעי,

אלא שהשתדלתי לתפוס את ה„רע" במעוטו. במקום שהיה נצרך—הבאתי את הדברים והשמות הלועזיים במקורם (מפני מעוט אותיות יוניות בבית־הדפוס הוצרכתי להעתיק לפרקים את המלות והשמות היוניים באותיות רומיות, ומפני אי־בקיאותם של המסדרים באותיות היוניות באו, לצערי, מלות יוניות אחדות משובשות). וגם פרטתי אחר־אחד את כל החכמים המדיינים זה עם זה בשאלה מדעית ידועה. ואני בטוח, שעל־ידי כך יועיל הספר הנוכחי אף להתפתחות קוראיו הצעירים הרבה יותר משהיה מועיל אם היה מסתפק בהרצאת המסקנת בלבד.

בתור מבוא להיסטוריה הקדומה של ישראל אפשר להשתמש בספרי „האדם הקדמון" (ווארשא תר"ס), ביחוד בפרק ט' שלו: „קדמוניות בני־שם וראשית העמים האריים" (עמ' 129—146). את הבנת הרעיונות הפילוסופיים־ההיסטוריים שבספר הנוכחי יקל ספרי „יהדות ואנושיות" (ווארשא תרס"ה, הוצאה שניה תר"ע), ביחוד המאמר: „הערכים הרוחניים שלנו" (עמ' 199—240). גם אעיר בזה, שהרבה ממה שבא בספרי הנוכחי בקצור נמרץ בא ביתר פרטיות ובהרחבת־באור בספרי „הרעיון המשיחי בישראל", חלק ראשון: „הרעיון המשיחי בתקופת הנביאים" (קראקא תרס"ט).

וצריך אני להעיר בזה על ההבדל הניכר שבין הרצאת ההיסטוריה הישראלית עד גלות־בבל שבספרי הנוכחי ובין הרצאתה מגלות בבל ואילך. בהרצאת המאורעות שעד חורבן בית ראשון קצרתי כמה שאפשר משני טעמים. ראשית, כל היודע לקרוא את ספרי זה יודע הוא פחות או יותר את החלק הספורי שבתנ"ך, ובכן צריך אך לסדר את ידיעותיו אלו, להפיץ עליהן אור־המדע ולהוסיף עליהן מה שידוע לנו מן האיגיפטולוגיה והאשוריולוניה; ושנית, אחרי שההיסטוריה המקראית מעולפת היא הגדות וספורי־נפלאות, הרי כל הממעיט לחטט בפרטיה מתקרב אל ההכרה המדעית של מאירעותיה וכל הגורע—מוסיף... ולפיכך נתתי על המאורעות החיצונים מן התקופות הקדומות ועד גלות־בבל רק השקפית כלליות, שאמנם אינן מדלגות אפילו על פרט היסטורי אמתי אחד, אבל אינן עוסקות בפרטים ובפרטי־פרטים, כשאר ה„היסטוריות הביבליות". ומי שיש לו עין בוחנת יראה בנקל, שדוקא על־ידי זה נתרבה החומר ההיסטורי־המדעי של התקופות הקדומות שבספר הנוכחי ולא נתמעט ושעל הפרישה צריך כאן לקבל שכר יותר מעל הדרישה... ולעומת זה הרביתי לדבר על המצב

הכלכלי וההתברותי של ישראל ויהודה בתקיפות אלו, ועוד יותר—על המצב הרוחני שלהם כפי שהוא מתגלה בנביאים בתור מדריכי־האומה ובספריהם בתור מבחר היצירה הלאומית, כי דוקא ידיעת כל אלה משטשת מאד על־ידי הלמוד המסורתי והשטחי ב„חדרים" ובבתי־הספר.—לא כן התקופה שאחרי חורבן בית ראשון, בכל הנוגע להתקופה הארוכה, שמתחלת בגלות־בבל ומסוימת בימי־החשמונאים, אין צעירינו יודעים לא את סדר־המאורעות ולא את החיים הכלכליים, החברתיים והרוחניים והיא נראית להם או „כלוח חלק" לגמרי או, לכל היותר, כמדבר שמם עם „ישובים" בודדים מעין יחזקאל, זרובבל, דניאל, מרדכי ואסתר, עזרא ונחמיה, יוסף בן טוביה וכדומה. אפילו מבחר ספרי־ההיסטוריה שלנו עשו את ארבע מאות השנה, שעברו מגלות־צדקיהו ועד ימי אנטיוכוס אפיפאָנס, לדפים ריקים לגמרי או למחצה של דברי־ימי־ישראל. באמת אין זמן יותר עשיר ורב־תוצאות בכל פנה שאנו פונים מזמן זה, שהוא מסתעף לתקופות מרובות ושונות, וכמדומה לי, שעלה בידי להוכיח דבר זה בספרי הנוכחי בפיעל. אני הרביתי להאריך בתאור תקיפות גלות־בבל, שיבת־ציון, יסיד־המעלה וימי אלכסנדר מוקדון ויורשיו התלמיים והסיליקיים כדי שיראה הקורא בחוש, איך הולכים ומתרקמים החיים הלאומיים החדשים והעשירים מעט מעט, אבל בלי עמידה והפסק. וכל מה שאני מביא כאן נראה לי כל־כך „מחויב־המציאות" מפני שהוא כל־כך מתרקם ומשתזר לתוך מסכת החיים ההיסטוריים כפי שמחייב טבע ההשתלשלות ההדרגית של התפתחות־עמנו, עד שהיה מפליא אותי אילו לא אירעו מאורעות אלה בזמן הזה ולא נתחברו בו ספרים אלה מספרי־הקודש. ו„חיוב־מציאות" זה הוא, לדעתי, האמת הפנימית של המאורעות והמעשים, שלדעתי היא מחזקת את הנחותי יותר ממאה ראיות בודדות.

וכלום צריך אני לומר, שכשם שלא נשאתי פנים להמסורת בשעה שהיא מתנגדת להאמת המדעית הברורה, כך לא דחיתי אותה מפני השערות תלויות בשערה וכך לא נשאתי פנים גם לווילהויזן ותלמידיו, שאף שיטתם נעשתה כבר „מסורת" קדושה ממש, שלא ינקה כל הנוגע בה?—אבל הרי את כל זה יראה הקורא מתוך גוף הספר.

אודיסה, ח' ניסן תרס"ט. המחבר.

היסטוריה ישראלית.

שעור ראשון.

§ 1. הָעִבְרִים הַקַּדְמוֹנִים.—כִּבּוּשׁ אֶרֶץ־יִשְׂרָאֵל.

כשאנו רוצים להכיר את התקופות היותר קדומות של ההיסטוריה הישראלית, אין אנו מוצאים במעט שום מקורות אחרים מיוחדים לכך חוץ מן התנ"ך.

התנ"ך, אמנם, אינו ספר־למוד של היסטוריה. אפילו ההיסטוריה שבו יש לה תכלית דתית: היא צריכה להוכיח, שכל תולדות־ישראל הן תוצאות רצון ה', שנתגלה במעשי בני האדם הטובים והרעים. חוץ מזה, הרי נסדר לא בשעת המאורעות, שהוא מספר על אודותיהם, אלא לאחר זמן, ולפיכך לא כל המסופר בו אפשר לחשוב להיסטוריה מדעית. אבל בכל חירות־הדעת, שצריך להתיחס בה אל התנ"ך, שהיא רחוקה מן הקיצוניות האחת—ההליכה בעינים עצומות אחרי המסורת, אין גם לנטות אל הקיצוניות השניה: אל הדעות המוטעות של החכמים הנוצרים, שרואים בתנ"ך מגמות כוונות צדדיות. בכל חוסר־האוביֶקטיביות שבתנ"ך אין בו שום טֶנדנציה אחרת חוץ מן הטנדנציה הדתית הגלויה. בתנ"ך אין סירוסים, שנעשו בכוונה, והמקורות, שמהם שאבו כותביו, נאמנים הם. זאת אומרת: אין להטיל ספק בספורי התנ"ך בעיקרם, אלא שצריך להפיץ עליהם אור־המדע—אור חדש, שהוא שונה הרבה מן האור הרגיל.

סדר דברי ימי ישראל, על־פי כתבי־הקודש, כך הוא: היו שלשה אבות: אברהם, יצחק ויעקב. ליעקב היו שנים־עשר בנים, שמהם יצאו אחר כך שנים עשר שבטים. יעקב ובניו ירדו מצרימה בשבעים נפש, ואחר כך יצאו משם, נדדו במדבר ארבעים שנה ובאו לארץ־ישראל בתור עם עצום מסתעף לשנים־עשר שבטים. עד שבאו לארץ־ישראל היו נודדים במדבר תחת הנהגתו של משה, אל הארץ נכנסו תחת הנהגתו של יהושע. עד כאן היו השבטים עם אחד ומאוחד. אחרי מות יהושע הם מתפרדים, והפירוד הזה נמשך כל ימי השופטים. בימי המלכים הראשונים הם מתאחדים שוב. ואחר־כך אחרי מות שלמה, הם מתחלקים לשנים: ישראל, או אפרים, ויהודה. ממלכת ישראל מתקיימת לערך 200 שנה ובטלה; נשארת ממלכת יהודה בלבד.

אחר-כך גולה גם ממלכת יהודה, ומן היהודים שב חלק לארץ-ישראל וממשיך את ההיסטוריה הישראלית עד היום הזה.

סדר-ההתפתחות של עם ישראל, כמו שהוא נראה מתוך הספורים הנזכרים,—מתחלה אחדות האומה, התפלגות פתאומית בימי השופטים ופירוד גמור בימי ירבעם בן נבט—, סדר-התפתחות זה משונה הוא מסדרי-התפתחותם של כל העמים שבעולם. בדברי-ימי-עולם נוהג סדר אחר: מתחלה חיים בני-האדם משפחות משפחות (קלאַנים), המשפחות מתאחדות ומתהווים שבטים, ולבסוף מתאחדים השבטים ונעשים לעם אחד ומאוחד. התפתחותם של העברים, לפי ספורי התנ"ך, אינה מתאמת, איפוא, למהלך ההיסטוריה כפי שהוא רגיל בשאר העמים.

אבל באמת היה הסדר האמור, הנוהג באומות העולם, נוהג גם בדברי ימי העברים. גם העברים היו מתחלה מפורדים למשפחות ושבטים בודדים, שרק במרוצת הזמן התאחדו. ולכשנתבונן נמצא גם בתנ"ך רמזים על הפירוד הקדום שבין שבטי ישראל. מספרם של השבטים, למשל, אינו קבוע בדיוק: בני יוסף נחשבים לשני שבטים; בני מכיר, בן מנשה, נחשבים בשירת דבורה (שירה זו היא המקור ההיסטורי היותר עתיק, שיש בידינו מדברי ימינו הקדומים) לשבט מיוחד (שופטים, ה', י"ד):

מִנִּי מָכִיר יָרְדוּ מְחֹקְקִים, וּמִזְּבוּלֻן—מֹשְׁכִים בְּשֵׁבֶט סֹפֵר ;

בני לאה ובני רחל נבדלים זה מזה מראשיתם; יש תקופות, שאיזה שבט אינו נזכר בהן כלל: שבט יהודה, למשל, אינו נזכר בשירת דבורה, ובכלל כמעט עד ימי שאול. בברכת משה כתוב (דברים, ל"ג, ז'): „שְׁמַע ה' קוֹל יְהוּדָה וְאֶל-עַמּוֹ תְּבִיאֶנּוּ"; מזה נראה, שיהודה לא היה קרוב אל שאר השבטים. מלבד זה נזכרים בתנ"ך לא אחת נגודים ומחלוקות, שהיו בין השבטים. נגודים אלו משתקפים ביחוד בספור על-דבר מכירת יוסף, בתרעומת של בני אפרים על גדעון, ועוד.

צריך להעיר, שהפירוד שבין שבטי ישראל אינו דומה לפירוד שבין עמים מיוחדים. קרוב לודאי, שכל השבטים יצאו ממשפחה אחת. בכל אופן, כך חשבו הם, והראיה—שלא התאחדו עם העמונים, המואבים ואחרים, שהיו קרובים להם קרבת גזע ולשון. מזה נראה, כי לשבטי ישראל היתה דת אחת ולשון אחת, שהיו שונות אצל שבטים שונים בפרטיהן. רק אם נזכור דבר זה, נבין את ההיסטוריה הקדומה של העברים.

הרגע הראשון בהיסטוריה זו הוא—הופעת א ב ר ה ם. הוא חי בזמן שאירעו מאורעות גדולים בקדמת-אסיה ובאפריקה הצפונית. בכלל, מופיע עם ישראל על הבמה ההיסטורית תמיד בזמנם של מאורעות גדולים בעולם ובמקומם של מאורעות כאלה. בבבל, שהקולטורה שלה היתה מפותחת אז במדה מרובה לערך, היו יושבים בני-שם מעורבים עם מוראַנים. לערך בשנת 2800

לפני ספירת־הנוצרים מתרבה שם היסוד השֵמי על ידי הערביים, שבאו לשם וכבשו את המלוכה. משלהם היה המלך המפורסם חַמּוּרַבִּי. בזמן זה בא אברהם לבבל מאור־כשדים (גם שם דומה לאברהם, גם העיר אור נמצאים בכתבי־היתדות). בקוֹדֶכּס הבבלי של תקופה זו (הקודכס של חמורבי) יש הרבה דינים, שהם דומים לדיני העברים. הדעה, שאברהם עצמו הוא חמ־רבי, מוטעית היא; יש לשער, שחמ־רבי הוא המלך אמרפל, אחד מחמשת המלכים, שעל־פי המסורת נלחם עמהם אברהם.

וקרוב לאותו זמן בא גם למצרים עם שֵמי, הנקרא Hyku-ssos (מושלים זרים) או (לדעת אחרים) הַקִּישַׂז (שודדי המדבר, אולי מזה בא השורש העברי שָסה), ביונית Hyxos (לערך 1800—1600). עם זה עלה במספרו על מספר המצרים ונעשה למושל בארץ, מדברי מאַניתון (היסטוריון, שחי כשלש מאות שנה לפני ספירת הנוצרים במצרים והיה האַנטי־שמי הראשון בעולם), המיבאים בספר „נגד אפיון" של יוסף פלאַוויוס, למד זה האחרון, שהיתה לעם שַׂז שייכות קרובה אל העברים, ונראים הדברים. לעומת זה ספר מאַניתון ספורי־בדים ע"ד שמונים אלף מצורעים, שהמלך אמינופיס נתן להם את העיר הַתִּיַּהֶרֶת, ביונית Avaris (עברית?), שבה ישבו ה„היכסים" מקודם ושם התקשרו ובחרו להם לראש את אוסרסיף הכהן מהיליופולים, שנתן להם חוקים חדשים, צוה שלא לכבד את האלים ולשחוט את החיות הקדושות וקרא לעצמו בשם משה, ובעזרת ההיכסים, שקרא לעזרתו מירושלים, גרש את אמינופיס וביחד עמהם משל במצרים י"ג שנה. בכל אלה יש גרעין היסטורי, כמו שנראה להלן, אך האגדה מרובה בהם על ההיסטוריה.

ובכן, כמעט בזמן אחד מתרבה היסוד השמי גם בבבל וגם במצרים, שני מרכזי הקולטורה היותר עתיקה. לזמן זה אפשר ליחס גם את ביאתו של יעקב ובניו למצרים (כמובן, „שבעים נפש" אינו אלא מספר כולל). הם היו קרובים להשַׂז ונתקבלו בסבר־פנים־יפות. אפשר, שבספור ע"ד גדולת יוסף יש לראות הד ממשלתם של השז במצרים, ואולי היה באמת איזה מקרה כעין המסופר: „יעקב־אל" הוא שמו של אחד ממלכי ה„היכסים".

השז משלו בארץ כמאתים שנה (לא כארבע מאות, כפי שאומר מאַניתון) ואחרי שגורשו משם התחילה למשול דינאַסטיה, שהיא מפורסמת במלכיה הגבורים. מלך גבור ומנצח כזה היה דְחוּט־מֹזוּ הראשון (יש לשים לב אל ההברה מֹז־משה, שאנו מוצאים אותה בשמותיהם של אחרים ממלכי מצרים). הוא כבש את כל דרום ארץ כנען והגיע עד נהר פרת (לערך בשנת 1560). מה שלחץ „פרעה" את העברים, לפי ספורי התורה, אמת הוא, אלא שיש להוסיף, שלא את העברים, שישבו במצרים, בלבד לחץ, אלא אף את אלה, שישבו בכנען. אחרי המלך הזה ראוי להזכיר עוד את שני המלכים, ששמם אֲמֶן־הוֹטֶפ (Amenophis), השלישי (לערך 1436 -

1400) והרביעי (1400—1385), אמנ־הוטפ IV עשה נסיון לתקן את הדת המצרית, שהיתה פוליתיאיסטית גסה (עבודת־החיות), ולקרב אותה אל האמונה באל אחד, ששמו „רע" [שמש] (במלת „פרעה" כלול השם „רע", ואולי גם במלה „רעה" שבשמות י', י': „כי ר ע ה נגד פניכם", כמו ששערו כבר מפרשים ישנים). הוא הכריז את הדיסקוס של השמש לאל הראשי. רדף את אמונת אמון, שהיתה מקובלת בממשלה, קרא לעצמו בשם אֶחְנַתּוֹן (זוהר פני השמש), העתיק את עיר־המלוכה שלו לעיר אחרת, שנוסדה במקום הנקרא עתה תֶּל־אֶל־עַמַּרְנָה, ושם יִסֵּד דת, שאמנם אינה מונותיאיסטית טהורה כהעברית, אבל קרובה היא אליה: היא הינותיאיסטית. נסיון זה לנטוע את ההינותיאיסמוס במצרים לא הצליח. אחרי מותו של המלך המתקן הלכה הדת שיסד הלוך והִדַּלדל עד שבטלה לגמרי בימי המלך הרביעי אחרי אַמנ־הוטפ הרביעי—חַר־אֶם־חֶבּ. נראה, שהקרקע העממי המצרי לא היה מוכשר לכך. ואם בעם העברי התפתח המונותיאיסמוס, היו לזה סבות, שעל אודותיהן ידובר להלן (§ 2). אמו של אמנ־הוטפ IV שֵׁמית היתה. אפשר, שנסיוני של אמנ־הוטפ יש לו איזו שייכות אל המונותי־איסמוס של העברים: או המלך המצרי הושפע מן הרוח השמי או המחוקק העברי, שנתגדל בבית־המלך, הושפע מן הדעה ההינותיאיסטית, שנקרה במוחו של המלך המתקן ושלא מצאה מקום לה במצרים. בבירור אין אנו יודעים בענין זה כלום.

באותה תל־אל־עמרנה נמצא בשנת 1888 לספירת־הנוצרים קבוץ של טבלאות עתיקות. הטבלאות הללו נכתבו לא בכתב־החרטומים (הִירוֹגליפִים) של מצרים, כפי שאפשר היה לשער, אלא בכתב־היתדות של אשור. הן מכילות מכתבים מאת מלכי־כנען למלכי־מצרים אמנ־הוטפ השלישי והרביעי. ומכתבים אלה מפיצים אור על הימים הקדומים של העברים. כי שנות־מלכותם של המלכים האלה חלים בימי הכבוש של יהושע וה„שופטים" הקרובים אליו בזמן. על תכנם של המכתבים האלה נדבר למטה. אחרי המלכים האלה חשוב לנו המלך רעמסס II (לערך 1348—1281). הוא נלחם עם מלכי כנען וכבש שוב את הארץ (מַעְיַן הדבר, שברשימה ע"ד מלחמה זו נזכר השבט אָשר בתור יושב בצפון א"י). פיתום ורעמסס, הנזכרות בתורה, נבנו בלי ספק בימי המלך הזה. ימי־מלכותו נחשבים לימי הלחץ היותר קשה, שלחצו המצרים את העברים. בימי בנו, שמלך אחריו, מֶרֶנְ־פּטח (לערך 1281—1262), יצאו ממצרים שבטים נודדים אחדים, ובין השבטים המורדים, הנזכרים בכתבי־החרטומים, שהשאיר מלך זה אחריו, נזכר גם אִסְרָ־אֶלוּ (ישראל). בימי רעמסס, שהיה מלך קשה, לא העיזו לצאת, ובימי מרנ־פטח, שהמלכות היתה רפויה בידו, מרדו ויצאו. יציאת־מצרים זו חלה, איפוא, לערך בשנת 1275. אבל צריך לשים לב, שיציאת העברים ממצרים לא בבת אחת היתה,

סיוע לכך היא האגדה ע"ד בני אפרים, שדחקו את הקץ והרגום אנשי גת (דהי"א, ז', כ"א; סנהדרין, צ"ב ע"ב). שבטים שבטים היו יוצאים ממצרים בזמנים שונים וחודרים לארץ-ישראל זה אחר זה. ואף כבוש ארץ כנען לא ע"י כל העם ביחד נעשה.

עד שבאו העברים לא"י היו נודדים במדבר. על מ ש ה, שהיה מנהיגם במדבר, אין לנו ידיעות ביאוגראַפיות מדויקות, כי, כחיי כל גדולי-העולם, מעולפים גם חייו בערפלי האגדות. בכל אופן, משה הוא אִישיות היסטורית. אי-אפשר הדבר, שיהא העם יוצר דמות של אדם גדול כל-כך בדמיון בלבד. משה שֵׁם מצרי הוא (מֶז, עיין למעלה); עוד המפרשים הקדמונים הרגישו בזה ואמרו, שעל-פי הכתוב: „כי מן המים משיתיהו" היה צריך להקרא „מָשוּי". לפי ספור התורה, גדל משה בבית פרעה ובגדלו הכיר את עמו, בא להצילו מן העבדות, הוליך אותו המדברה ונתן לו את עשרת הדברות ועוד חוקים שונים. מה היה ע י ק ר פעולתו הלאומית — נראה למטה.

אמרנו, שלא ע"י כל שבטי ישראל, כשהם מאוחדים, נכבשה ארץ כנען. ראיה לדבר יש למצוא בספר שופטים, שבו אנו רואים, ששבטים בודדים כובשים להם מקומות לשבתם. דן, למשל, הלך וכבש לעצמו את לַיִשׁ (שופטים, י"ח) ועוד. הכבוש עלה בידי שבטי ישראל, למרות הפירוד שהיה ביניהם, לפי שכנען היתה אז מחולקת ל„ממלכות-ערים" (Stadtstaaten) הרבה (יהושע, י"ב), שהיו נלחמות זו בזו. מתוך המכתבים, שנמצאו בתל-אל-עמרנה, אפשר להכיר את פרטי המצב של כנען בימי הכבוש. במכתבי ה„מלכים" הכנעניים למלכי מצרים מבקשים הראשונים מן האחרונים עזר במלחמתם עם האויב, המתנפל עליהם; והאויב הזה הוא — עַם חַבִּרִי (כפי הנראה, עברים, כי ע' בעברית היא לעתים קרובות ח' באשורית, למשל: עֲזָה-חַזָּתּ). המכתבים כתובים, כאמור, אשורית וזה מעיד, שהיתה אז לאשור השפעה קולטורית עצומה על כנען, שֶׁמִן הצד המדיני היתה משועבדת למצרים. כפי הנראה, היתה הלשון האשורית בימים ההם הלשון השלטת בעולם הדיפלומאַטיה, כהצרפתית בימינו. מלות אחדות במכתבים הללו מתירגמות הן בצדן כנענית-עברית (אַרְדְּ—עַבְדְּ; שַׂרְ—מַלְכְּ). במכתבים אלו נזכרים העיר אֻרְסָלִם (ירושלים) ומלכה באותה שעה — עֶבֶד-חִבָּה. מכאן ראיה, שירושלים עיר עתיקה היא מאד; ואמנם, היא נזכרת כבר ביהושע ושופטים; אפשר, ש„מלכי צדק מלך שלם" (בראשית, י"ד, י"ח) מלך ירושלים הוא, בדעת רוב המפרשים הישנים והחדשים.

כך היה מצב הארץ בשעה שהיתה הולכת ונכבשת ע"י שבטי ישראל. אבל קודם שנמשיך את הרצאת המאורעות מוצאים אנו לנכון לדבר על האמונות הקדומות של העברים.

§ 2. הָאֱמוּנוֹת הַקְּדוּמוֹת שֶׁל הָעִבְרִים.

למעלה אמרנו, שאף־על־פי שהיו השבטים העבריים בימים הקדומים מפורדים, אף־על־פי־כן היו להם אמונות ודעות שוות, אמונות אלי מונותיאיסטיות היו פחות או יותר. התשובה על השאלה, איך קנו להם העברים את האמונה הללו, קשה היא. היו בעולם עמים קולטוריים הרבה, ומכולם לא בא לידי הכרת אחדות־האל אלא עם קטן אחד. אמנם, לא פתאום נקלטה הכרה זו בעם. בימי משה בודאי לא היתה דעה זו מפותחת כל־כך. אבל, כשאנו רואים, שמזמן זה ואילך הולך המונותיאיסמוס ומתפתח, הרי מוכח מזה, שעוד במדבר היתה לעברים איזו הכרה, שממנה התפתחה בעתיד הדת העברית. מאפס יוצא רק אפס. כדי שיתפתח איזה דבר, צריך שיונח ביסודו איזה דבר בתור מצע, שיעשה את ההתפתחות אפשרית. מה הן הסבות, שגרמו לכך, שרק לעם זה היתה הכרה זו? אין לבאר את החזיון הזה בבחירת־האל בישראל, מפני שאז, ראשית, לא תהא כאן היסטוריה, אלא אמונה בלבד; ושנית, הרי שוב אפשר יהיה לשאול: ומפני־מה בחר ה' דוקא בעברים ובחר אותם על פני כל העמים האחרים?

אנו אין לנו בהרצאתנו אלא הדרך ההיסטורית, הטבעית; ועל־פי דרך זו אנו אומרים: העם העברי חי באופנים מתאימים להתפתחות המונותיאיסמוס ובסביבה מתאמת לכך, וזוהי סבת צמיחתו והתפתחותו של המונותאיסמוס בעם זה דוקא.

הקולטורה של זמננו היא תולדתן של שתי קולטורות עתיקות: של הקולטורה היונית־הרומית ושל הקולטורה העברית, שהן שתיהן בלעו וספגו לתוכן את הקולטורות היותר עתיקות (הבבלית־האשורית, המצרית והכנענית). שני הגזעים יוצרי הקולטורות הנזכרות, הגזע הארי והגזע השמי, חיו כל אחד בתנאים אחרים ובסביבה אחרת. הארים הקדומים היו דרים בהודו. ראיה לכך — הדמיון שבין שרשי הלשונות האירופיות לשרשי הסאנסקריט. הטבע של ארץ הודו עשיר ומרובה־גונים הוא, ובהריו הגבוהים, נהריו הגדולים ויערי־העד שלו היה מביא את יושביו הארים לידי מחשבה, שלכל דבר יש אל שלו, שהרי כל חזיון וחזיון שבטבע הוא כל־כך גדול ונשגב ויש לו חיים מיוחדים, שלעתים קרובות הם מתנגשים בהוי החזיונות האחרים. ובפרט, שהאדם הקדמון לא היה מבין את חוקי־ההסתבבות שבטבע והיה רואה בכל כח מכחות בן־חורין ופועל לעצמו.

השמיים חיו דרים בימים הקדומים במדבר ערב (גושן, שישבו בה העברים במצרים, קרובה היא אל מדבר סיני; גם העם השמי, שהתנפל על

מצרים, בא מן המדבר הזה). הדמיון שבין שרשי הלשון העברית להערבית דומה לדמיון שבין הלשונות האירופיות להסאַנסקריט. המדבר אינו מרובה־גונים. הוא כולו רק מחזה אחד בלתי־מתחלף, אין בו חזיונות נשגבים, כהחזיונות שבארץ בלתי־מדברית, ויחידות־הגון מביאה את האדם לידי מחשבה על אין־הסוף במקום ובזמן, על הויה שאינה־פוסקת. האדם מתחיל להאמין במציאותו של כח עליון אחד, של אל אחד. ולפי שאין לו חזיונות הרבה, שונים ומשתנים, עוברים ומתחלפים, שיעסיקו את מחשבתו הרבה, הוא מתעמק יותר בפנימיות־נפשו ובסדרי־חייו. לידי מחשבה זו על חיי עצמו גורם במדה מרובה גם מה שאי־אפשר לחיות חיי־בדידות במדבר, מפני הטבע העני, המכריח את בני־האדם לחיות בחבורה, בשביל להקל לעצמם את דאגת הפרנסה. ולפיכך מתחיל להתפתח בבני־שם בימים היותר קדומים הרגש הסוציאלי, שהוא מביא בחברה השוה של הנודדים הקדומים לידי בקשת היושר החברותי, הנובע מתוך הכרת השויון החברותי. כי ההסתדרות החברותית הראשונה היתה הסתדרות של בתי־אבות או קלאַנים. לכל משפחה ומשפחה היה ראש־בית־אב שלה, שלו היתה ממשלה בלתי מוגבלת על בני־המשפחה, אבל הכל היו שוים לפניו; ומסדר זה התפתח בעברים רגש־השויון. נוסף על השויון החברותי הזה היה גם שויון כלכלי: כל הקנינים הכלכליים היו רכושו של כל השבט כולו. היה גם רגש־האחוה, שהרי כל בני המשפחה אנשים אחים הם, ממשפחה אחת. וכי חירות היתה להם—וזהו דבר מובן מאליו: כלום אפשרית היא חירות יותר גדולה מן החירות שבמדבר? והפרינציפים הגדולים האלה, הנטיה למונותיאיסמוס, לשויון— לבלי הבדיל בין עני לעשיר—, לאחוה ולחירות,—כל הפרינציפים הללו נולדו במדבר. רק אם כלל זה יהיה בידינו נבין את כל ההיסטוריה הישראלית. כשבאו הפרינציפים הללו לידי התנגשות עם התנאים האיקונומיים בארץ־ישראל, שנשתנו הרבה (כי השויון האמור היה במדבר גם בחיים האיקונומיים: כל קניני־המשפחה היו שייכים להכלל, כאמור למעלה), יצאו הנביאים להגן עליהם ולסטוך על ימים מקדם. וזהו סוד הנבואה בישראל.

הדת העברית דת חברותית היא ולא דת טבעית. על־פיה—הטבע הוא ביד אלהים, ולא עצם קיים בפני עצמו. השמי אינו מעריץ, איפוא, את חוקי־הטבע ואינו חוקר לדעת אותם עד תכליתם, שהרי יכולים הם להשתנות בידי אלהים. יותר חשוב בעיניו סדור היחוסים שבין אדם לחבירו. עכשיו מבינים אנו, מפני־מה לא התפתחה בין העברים תורת הטבע. הגזע האַרי, שהשקפותיו מיוסדות על הטבע, עסק בהערצת הטבע (הודו) ובחכמת הטבע (יון), שממנה יצאה הפילוסופיה הטבעית היונית.

וכן גם בשירה אֶפית, שירה, שהיא מתארת מאורעות שונים. חומר לשירה זו היו הארים מוצאים ברבוי־הגונים שבטבע וביחוסים שבין האלים המרובים. העברים היו חסרים כל אלה. ולעומת זה התפתחה בתוכם הפילוסופיה החברותית, שעיקרה הוא—הצדק־של־החברה, ובה עסקה הנבואה. הנבואה היא שיצרה גם את השירה העברית. שירה זו לא אֶפית היא, אלא לירית, שירה של השתפכות הנפש. ולירִיקה כל־כך נשגבה כהליריקה העברית אין לשום עם. לעברים לא היו פסלים וציורים, שהרי אין אלה אלא הגשמות של הטבע, והעברים לא ראו בטבע כחות עומדים בפני עצמם. אבל היתה להם זמרה דתית, בטוי נשגב של הרגשות האדם, שלצערנו אבדה רובה ככולה.

ההכרה המונותיאיסטית, כאמור למעלה, לא באה פתאום. היא תוצאתה של התפתחות ארוכה, שהגיעה אל הגובה שלה בימי הנביאים. עד שהגיעו העברים לידי המונותיאיסמוס השלם היה שורר בתקופות ארוכות ה י נ ו ת י א י ס מ ו ם (שם זה יצר מ אַ כ ס מ י ל ר). זהו מעבר מן הפוליתיאיסמוס אל המונותיאיסמוס. על־פי השקפה זו, יש לכל עם ועם אֱלוֹ ש ל ו. נעלה היא אמונה זו מן ה פ ו ל י ת י א י ס מ ו ס, המכיר באלהיות הרבה אצל עם אחד, ואין היא מגיעה ל מ ו נ ו ת י א י ס מ ו ס, המכיר באל יחיד מיוחד בכל העולם כולו. את ההינותיאיסמוס אנו רואים בבירור מיוחד בדברי י פ ת ח אלה: "הֲלֹא אֵת אֲשֶׁר יוֹרִישְׁךָ כְּמוֹשׁ אֱלֹהֶיךָ אוֹתוֹ תִירָשׁ וְאֵת כָּל־אֲשֶׁר הוֹרִישׁ ה' אֱלֹהֵינוּ מִפָּנֵינוּ אוֹתוֹ נִירָשׁ" (שופטים, י"א, כ"ד).

מה שהמונותיאיסמוס התפתח והשתלם בתוך העברים יותר מבתוך שאר העמים השמיים, שגם הם חיו מקודם במדבר, מתבאר, כפי הנראה, בזה, ששאר העמים התישבו קודם העברים בארץ נושבת. בקרב העברים, ששהו יותר במדבר, נקלטו יותר התכונות המדבריות. ראיה ל ז ה, שישראל התישב בארץ נושבת אחרי שהתישבו כבר שאר העמים השמיים, אנו מוצאים בתורה. היא מספרת (במדבר, כ'—כ"ה), שמשה בקש לעבור לא"י דרך ארצות אדום, אמורי, מואב ועוד, שהיו יושבים כבר על אדמתם. על־כן לא דבקו בהם כל־כך התכונות המדבריות, ועמהן יחד—כל המעלות הדתיות והמוסריות, שנצטיינו בהן בני ישראל ושעשו אותם לעם יוצא מן הכלל. ועל־כן רק לבני־ישראל היה מ ש ה. והוא הוא שהכיר באֵל בתי־האבות את אֵל השבטים ובאֵל המדבר—את אֵל הצדק והמשפט. זוהי עיקר פעולתו של משה, שקשה להעריך את כל ערכה הגדול.

§ 3. הַתְּקוּפָה שֶׁלִּפְנֵי הַמְּלוּכָה (תְּקוּפַת־הַשּׁוֹפְטִים).

כשכבשו שבטי ישראל את כנען, נשארו עוד כנענים בצפון הארץ (הם הפיניקיים, שישבו במקום שבו היתה בזמן קדום וצריכה היתה להיות נחלת אָשר) ובמרכזה. אלה, שישבו במרכז, חצצו בין השבטים שישבו

בנגב (יהודה, בנימין ועוד) ובין שאר שבטי ישראל. והציצה זו השפיעה הרבה על הקולטורה של יהודה וישראל.

הפירוד, שהיה בין השבטים בשעת הכבוש, נמשך ימים מרובים. לפעמים היו מתאחדים שנים-שלשה שבטים בשביל להלחם עם אויביהם, שהיו מציקים לשבטי ישראל פה ושם. כשהתאחדו חמשה שבטים ויותר, נחשב מקרה זה למיוחד במינו, ולכבודו הופיע שיר, הוא שירת דבורה. הגבורים, שהיו מאחדים את השבטים, נקראו „שופטים" (אף בקַרְתְּ־חַדַשְׁתְּ או בקרתַּגו הצורית, היו המנהיגים נקראים Suffetae), שבאמת לא היו (כמו שלא היו אף „שופטי" קרתגו) „שופטים" במובן „דיינים", אלא מנהיגי האומה. מן השופטים נזכיר את גדעון או ירובעל, שאחד את מנשה ואפרים, אף-על-פי שהיה מבני מנשה ובני אפרים היו מתרעמים על שנטל מנשה גדולה לעצמו; את אבימלך בנו, שהתפרסם בנסיונו ליסד מין מלוכה בישראל, נסיון שלא הצליח; ואת יפתח, שעל השקפותיו ההינותיאיפטיות כבר דברנו למעלה (§ 2). מתוך השקפותיו הגסות האלו אפשר שבאמת הקריב את בתו, כמו שמרומז בס' שופטים (י"א, ל"ט). אין לנו להתבייש בזה כלל, שהרי היהדות המונותיאיסטית האמתית נתפשטה באומה אך בימי הנביאים.

בכלל, אין לחשוב, שכשבאו העברים לארץ-ישראל כבר היתה להם כל התורה כולה, אלא שלא רצו לקיימה. באמת לא היו להם אז מן התורה אלא „מגלות", חלקים בלתי-מסודרים ומסורים בעל-פה. „איש הישר בעיניו יעשה". ממה שכתוב „עשו את הרע בעיני ה'" (שופטים ג', ז' ועוד) אין אנו צריכים להוציא משפט, שסרו מדרכי התורה; כל פורמולה זו: „ויעשו הרע—וימסרם—ויזעקו—ויושיעם", אינה אלא מאוחרת. מושגים כאלה, שאחרי החטא בא העונש, אחריו—תשובה, ואחרי התשובה—גאולה, לא נמצאו עוד בימי השופטים. ולעומת זה אין גם להחליט, שלא היו להם אז שום השקפות דתיות מיוחדות; אילמלי כן, לא היו יכולים להחזיק מעמד בתוך הכנענים והיו מתבוללים בהם עד מהרה. השקפות דתיות מיוחדות לעברים היו, אלא שלא היו עוד מפותחות כל צרכן.

תקופת ה„שופטים" מתוארת בבהירות מרובה בספר שופטים. אנו מתיחסים לספורי הספר הזה כאל אגדות, שביסודן מונחים מאורעות היס־טוריים ושהן כתובות ברובן כמעט בלי שום טנדנציה. ראיה לחוסר טנדנציה אנו רואים בספור על פסל מיכה (שופטים, י"ח), שלא בוש הכותב לספרו. צריכים אנו רק לקרוא ספר זה בעינים גלויות ולהוציא מתוכו את גרעיני ההיסטוריה שבו.

בסוף תקופת השופטים, במאה האחת-עשרה לפני ספירת הנוצרים, הופיע אויב חדש ומסוכן לשבטי ישראל—הפלשתים. עם זה בא מאסיה

הקטנה ונכנס לא"י דרך חופי הים-התיכון. יש אומרים, שהפלשתים יש להם שייכות אל ה„פילאסגים", שישבו ביָוָן עוד לפני מלחמת טרויה. מן הקולטורה של הפלשתים לא נשאר לנו כמעט שום זכר. לשונם היתה, כפי הנראה, קרובה אל הלשון היונית. משמה של ארץ-ישראל, שהוא ביונית פ ל ש ת י נ ה וכך נשאר בפי הגויים עד היום, על שם הפלשתים, נראה, שעם זה השפיע על הארץ השפעה מרובה (בנוגע לשמה של א"י נעיר, שבכתבי-היתדות היא נקראת מַת-חַתְּ, ארץ בני-חת, הנזכרים במקרא. מבני חת יש לנו רק ידיעות מועטות, לפי שעדיין אין אנו יודעים לקרוא את כתביהם, למרות כל עמלם של סַיְּים ווִינְקְלֶר).

לפי שבאו הפלשתים לארץ-ישראל דרך חופי-הים, התנפלו קודם-כל על שבט דן, שהיה יושב שם. בין בני-דן ובין הפלשתים היו מלחמות גדולות, שאת הד-קולן אנו שומעים מתוך ספורי התנ"ך ע"ד שמשון. אפשר שהיה איזה גבור, ששמו שמשון, והוא עמד בראש הנלחמים. אבל אנו צריכים לראות בספורים על אודותיו ציור אגדי מן ה מ ל ח מ ו ת-ב פ ל ש ת י ם ב כ ל ל. בני-דן הוכרחו לעזוב את מקומם (חמש ערי-פלשתים היו אותן הערים עצמן, שהיו, לפי הרשימה שבספר יהושע, י"ט, מ"א—מ"ו, נחלת בני-דן) ולבקש להם מקום אחר (שופטים, י"ח). באותו הזמן מופיע יהודה, שאינו נזכר עד כאן בכל תקופת השופטים: בני-יהודה מסרו את שמשון לפלשתים (שופטים, ט"ו, י"ב—י"ג).

אחרי שכבשו הפלשתים את נחלת בני-דן הלכו לפנים הארץ בשתי דרכים: מצד צפון—אל שבטי ישראל, ומצד דרום—אל יהודה ובנימין. בנימין, שנחלתו היתה קרובה לגבול הפלשתים יותר מנחלת יהודה, היתה הסכנה הנשקפת לו גדולה ביותר. וזוהי סבת-הדבר, שממנו הופיע מלך, כמו שנראה להלן.

ההתנפלות היותר קשה של הפלשתים על שבטי-ישראל הצפוניים מתוארת בספר שמואל (א', ד'). ישראל נוצח במלחמה, ומפלה זו הגדילה את הסכנה. העם נמצא במצב נורא. ואחרי שכל עם מוציא מתוכו אנשים גדולים בשעת-משבר, הוציא גם ישראל אדם גדול כזה בשעה כזו.

הסכנה היתה הגורמת גם להתאחדותם של כל השבטים, מלבד יהודה, שמפני שהיה יושב בנגב הקיצוני עדיין לא היתה סכנה נשקפת לו. השבטים התאחדו מסביב למרכז, שמקומו בשילה, בנחלת אפרים, שם היו הלוחות וארון-הברית, שאין אנו יודעים בדיוק מה טיבם. הפלשתים רצו להרוס מרכז זה ולהרוס יחד עם זה את האחדות שבין השבטים.

והאדם הגדול, שהופיע ברגע זה, הוא שמואל, שעליו אומר התלמוד: „שקול שמואל כנגד משה ואהרן" (ברכות, ל"א ע"ב).

שעור שני.

§ 4. שְׁמוּאֵל.—רֵאשִׁית הַמְּלוּכָה בְּיִשְׂרָאֵל.

שמואל הרואה (כך הוא נקרא עדיין בתנ"ך, לא נביא) לא היה איש־מלחמה מטבעו, אף־על־פי שהמקרא מתארו בתור לוקח חלק במלחמה. בזמנו היתה כבר „להקת נביאים" (שמואל א', י', ה'; גם י"ט, כ'), ומזמנו ואילך אנו מוצאים נביאים בישראל, שאמנם אינם דומים עדיין אל טפוס־הנביאים המאוחר, שעליו נחשבים עמוס, הושע והבאים אחריהם.

אין אנו יודעים בבירור, אם שמואל יצר את הנבואה בישראל. אנו יודעים, שהוא יצר את המלוכה בישראל. הוא הבין את ההוה של העם ואת עתידו, הבין, שבמצב של פירוד לא יִוָשע מאויביו, שקמו עליו, לפי שלכך נצרכים כחות מאוחדים,—ואחוד אפשרי הוא רק ע"י מלך. לפי דברי התנ"ך, לא רצה שמואל במלך, ולא עוד, אלא שהתנגד למלוכה בכלל. קשה לראות בזה עובדה היסטורית. בימי שמואל היתה המלוכה בישראל פרוגרס ולא רֶגרס, כמו שהיתה לאחר זמן, בימי הנביאים האחרונים. נביאים אלו, שסדרו את הספר „שמואל", כשראו את הפסד המלוכה בזמנם, חשבו, שבודאי היה כך גם בימי שמואל; ומאחר שאף שמואל היה נביא, הרי בודאי היה אף הוא מתנגד למלוכה. סיוע לדעתם זו היו מוצאים בזה, ששאול לא השאיר אחריו דינאַסטיה קיימת. ואפשר, שיש גרעין היסטורי בספור ע"ד התנגדותו של שמואל לשאול: כשבחר הנביא הזקן באיש הצעיר־ביחס מן השבט היותר צעיר קוה, שהוא יהיה אפיטרופסו, וכשהראה שאול סימני עמידה ברשות עצמו—כעס עליו שמואל ונתחבר לשבט יהודה. על כל פנים ההשקפה, שאנו מוצאים בספר שמואל על יחוסו של זה אל המלוכה ב כ ל ל, מאוחרת היא. בימי שמואל היתה נחיצות במלך מפני הסכנה מצד הפלשתים, ושמואל הבין זאת. ראיה, שרצה במלוכה, אפשר למצוא אפילו בתנ"ך עצמו: בו מסופר, שאחרי שאול הוא ממליך מלך אחר—את דוד.

שאול מלך ברצון העם, ולא באונס. העם בחר בו על־פי הוראתו של שמואל, שמצא אותו ראוי לכך על־פי תבונות נפשו.

עיקר מלחמותיו של שאול היו עם הפלשתים. באחת מן המלחמות הללו נהרג. מלבד זה נלחם עוד עם שני עמים אחרים: א) עם עמלק. עם זה, שהיה נודד במדבר מנגב לא"י, רצה לכבוש את הארץ, כמו שכבשוה העברים בשעתם. קודם כל הופיע ביהודה, ואחר־כך היתה סכנה נשקפת ממנו לבנימין. שאול נלחם עם העם הזה ונצח אותו, אבל לא הרג את כל בני העם הזה ועורר בזה את תלונת העם העברי, ששנאתו לעמלק היתה גדולה מאד על שהתנפל פעם אחר פעם כשודד־נודד על שבטי־ישראל. שנאה זו, שהיתה שנאה־לדורות, היא היסוד לאגדה, ששמואל מאס בשאול על שלא השמיד את כל העמלקים. ב) עם בני־עמון. מלחמה זו נלחם שאול לשם פרסום, בשביל להראות את גבורתו ולאַחד את שבטי־ישראל, שהרי הגין על־ידי מלחמתו בבני עמון על שבט זר לגמרי, על יושבי גלעד.

אחרי שגרש שאול את הפלשתים מגלילות אחדים נעשה אפשרי אִחודם של יהודה ובנימין; ובכלל גרם שאול לאִחודם של שבטי צפון ודרום. אין אנו רואים במלכות שאול שום מעשה רע. אין להאשימו בזה, שהיה להוט אחרי השלטון, שהרי עוד לא נתבסס כסאו. התנגדותו לדוד מובנת, שהרי שום מלך לא היה סבלן כל־כך עד כדי לראות את העם מכבד איש אחר יותר משהוא מכבד את המלך — ולשתוק. חסרון אחד יש במעשיו: מה שלא דאג לסדרים הפנימיים של הארץ. הוא היה מגין על התושבים השלֵוים מן הגדודים הנודדים והשודדים, שהיו מתנפלים אז עליהם, אבל הסדר הפנימי של הארץ נשאר כשהיה. שום אורגאַניזאַציה ממלכית לא היתה. המשפט היה בידי ראשי־בתי־האבות. שאול היה איש־מלחמה, וכשהיה שופט את העם בשעות שישב בגבעת־שאול (בין מלחמה למלחמה), היה אוחז בידו לא שרביט, אלא חנית, סמל המלחמה. הצבא לא היה צבא תמידי ומסודר, אלא כעין ה„דרוז'ינה" של נסיכי רוסיה העתיקה. מי שהיה רוצה, היה נכנס לצבא זה, כך נכנס גם ד ו ד כשרצה להלחם עם גלית. גם את המצב האיקונומי לא היטיב שאול, לפי שלא הפיץ מלאכות ומסחר בארץ, ושלל־האויב שקבץ לא היה בו כדי להעשיר את הארץ. לפיכך לא היה ממש גם בחיל החיצוני שעשה, ואחרי שנפל חלל היו הפלשתים מכניעים את העברים תחת עולם כקדם, אילמלא בא דוד. אבל ערכו של שאול גדול הוא מאד, מפני שאִחד את העם והשפיל את גאות הפלשתים, אף־על־פי שלא גרשם לגמרי. ובשני אלה הקל לדוד ליסד ממלכה תקיפה ועומדת ברשות עצמה

כמה מלך שאול? בתנ"ך כתוב: „בן שנה שאול במלכו ושתי שנים מלך על ישראל" (שמואל א', י"ג, א'). כמובן, אי־אפשר הדבר, שמלך רק שנתים, לפי שבזמן קצר כזה לא היה מספיק לעשות את מעשיו שעשה. ב„ברית ההדשה" (מפעלות השליחים, י"ג, כ"א) נאמר, שמלך 40 שנה. מספר זה חשוד הוא, לפי שגם דוד גם שלמה מלכו כל אחד, לפי

התנ"ך, 40 שנה. פלאוויוס אומר, שמלך 18 שנה. נראה שמספר שנות־מלכותו של שאול היו שמנה־עשרה (לערך 1028—1010), ובכתוב הנזכר: „בן שנה שאול במלכו" צריך לקרוא: „בן ארבעים שנה".

§ 5. דָוִד (לערך 1010—970).

אחרי מות שאול חזרו הפלשתים להתנפל על ישראל. אחד מבניו של שאול היה איש־בעל או איש־בושת (שמו האמתי היה איש־בעל, וכן היה שמו של מפי־בושת — מרי־בעל; שמות אלה נשתנו אחר־כך, כשנעשה הבעל—מימי הושע ואילך—תועבה לנביאי ישראל. נראה, שבימי שאול לא היתה עדיין התהום שבין האמונה של העברים ובין אמונת הבעל רחבה כל־כך, כי שאול, שהיה עובד־יהוה, מצא בכל זאת לאפשר לקרוא לבן אחד בשם „איש־בעל" ולבן שני—בשם „יהו־נתן"). איש־בעל זה השתדל להשיב לעצמו את מלוכת־אביו; והדבר הצליח בידו בעבר־הירדן, ששם זכרו לו את חסדי שאול אביו, בדבר זה עזר לו אבנר קרובו, שהיה אדם אֶנרגי ואיש־מלחמה, ההפך מאיש־בעל רפה־הרצון. במעשה היה אבנר המושל; לאיש־בעל היה רק הכתר. הוא היה, כפי הנראה, צעיר מאד, והראיה—שכְּשֶׁהלכו שלשת בניו של שאול למלחמה בגלבוע נשאר הוא בבית (שמואל א', ל"א, ב'). צפון הארץ היה בידי הפלשתים, ששוב הרימו ראש, כאמור: הנגב גם־כן לא היה לאיש־בעל, כמו שנראה להלן; נשאר רק עבר־הירדן, שם היה זכרו של שאול חביב, כמו שרואים אנו מתוך מעשיהם של הגלעדים, שקברו את גופתו של שאול (שם, ל"א, י"א), ושם מלך איש־בעל. על צדו היה גם חלק משבט בנימין, ששאול היה מזרעו.

הפלשתים לא נגעו באיש־בעל ומקום מלכותו, לפי שהיו רחוקים מעבר הירדן. אבל ביהודה הופיע מתנגד לו — ד ו ד.

דוד רכש לו את אמון יהודה שבטו בגבורות שעשה ובשלל, שהיה נותן לזקנים (שמואל א', ל', כ"ו). הוא היה מעלה־מנחה (וואסאַל) למלך פלשתים. כשברח מפני שאול הלך אל אכיש מלך גת, כלומר, אל מלכם של הפלשתים אויבי ישראל. מעשהו זה אין לו כפרה. הוא רצה גם לעזור להפלשתים במלחמה עם שאול, אלא שיועצי אכיש מנעוהו מלקבל את דוד וגדודו בתוך צבא־הלוחמים בשאול, משום שחששו, שמא יתאחד עם בני־עמו. אכיש נתן לדוד איזו ערים בנגב יהודה, ששם דרו משפחות כלב וירחמיאל. אחת מן הערים האלו היתה צקלג, וכן גם חברון, שבה נמשח דוד לראשונה למלך על השבט שיָצא ממנו—על שבט יהודה.

דוד שם לו למטרה לפרוק את עול הפלשתים, אבל מקודם צריך היה לפנות מדרכו את איש־בעל, שהיה מזרע המלוכה. רוח־החיים במלכות איש־בעל היה, כאמור, אבנר, שהיה נלחם מלחמת־גֶרילִיה (партизанская война) ממושכת עם הפלשתים ועם דוד. במלחמה עם

דוד היה האחרון מנצח, אבל בכדי לפנות את איש־בעל מן הדרך לגמרי צריך היה, שיעבור אבנר לצד דוד. וכך היה. לזה גרם מאורע אחד: אבנר לקח לו לאשה את רצפה, מי שהיתה פילגשו של שאול. איש־בעל לא יכול לסבול את מעשהו זה של אבנר, לפי שעל־פי מנהג עתיק היה המלך החדש לוקח לו את נשיו של המלך הקודם (כך עשה אבשלום בעצת אחיתופל, עיין שמואל ב׳, ט״ז, כ״א—כ״ב), ואבנר, שהיה שר־צבא בלבד, לא היתה לו הרשות לכך. התגלע ריב בין איש־בעל ואבנר—ואבנר עבר לצד דוד.

שר־צבאו של דוד, יואב בן צרויה, שהיה גבור מצוין, אבל אדם גם, לא רצה, מהתמכרותו היתרה לדוד, שקשה למצוא דוגמתה, וגם מאהבת־עצמו, שיהיה אבנר במחנה דוד, ומכל־שכן שיהיה שר־צבא תחתיו. ויואב הורג את אבנר בהנקמו נקמת אחיו, שנהרג בידי אבנר. אין רציחה זו צריכה להפליא אותנו, לפי שההכרה המוסרית לא היתה אז עדיין מפותחת כל־כך. דוד לא רצה ברציחת אבנר, לפי שהיה בוחר בדבר, שישאר אבנר במחנהו. וכן גם לא רצה ברציחת איש־בעל, שנעשתה ע״י שני אנשים (אגב, רציחה זו מעניֶנת בהפרימיטיביות של תנאי החיים הביתיים של המלכים בימים ההם, שבהם נעשתה), שהרי אחרי שעזב אבנר את איש־בעל לא היה צורך גדול ברציחה זו. דוד דן את שני הרוצחים האלה למיתה, ואת הדין הזה לא הוציא בצביעות, משום מראית־עין בלבד, אלא באמת ובתמים: נעים היה לו, שאיש־בעל אינו עומד עוד לשטן על דרכו, אבל רציחת־מלך נשארה בעיניו מעשה אכזרי של שני רוצחים פשוטים.

מלכות בית־שאול בטלה, ודוד הוכר למלך על כל ישראל. זה היה כעבור שבע שנים וששה חדשים להמשחו בחברון למלך על יהודה (לערך בשנת 1002).

ערכו של דוד גדול בזה, שגדע את זרוע הפלשתים לגמרי. המלחמות, שנלחם עמהם, היו מרובות ונוראות. סביבן נתרקמו אגדות הרבה, ורבוי־אגדות מעיד תמיד על מאורעות גדולים. נעיר, שהספור ע״ד מלחמת־השנים של דוד וגלית אינו אלא אגדה סימבולית, כהספורים ע״ד שמשון (§ 3). והראיה: במקום אחר כתוב, שגלית נהרג ע״י אלחנן בן יערי, אחד מגבוריו של דוד (שמואל ב׳, כ״א, י״ט).

מימי דוד ואילך אין הפלשתים מוסיפים להתנפל על ישראל. אילמלא הוא, היתה כנען ארץ־פלשתים ולא ארץ־ישראל.

אחר שגמר דוד את מלחמות־המגן שלו התחיל להלחם מלחמות־תגרה. לערך בשנת 1100 לפני ספירת הנוצרים נתקרב עם חדש אל א״י— א״ם, שהתבצר בשלש מדינות: ארם־צובה, ארם־דמשק וארם־נהרים. בימי דוד עוד לא וזדר עם זה לארץ־ישראל, אבל דוד צפה מראש, שסכנה נשקפת לישראל מן הארמים. ואולם קודם־כל צריך היה דוד להכניע את העמים

הקטנים, אויבי ישראל הקרובים: בני עמון, מואב ואדום. מתחלה התנפל על מואב, אחרי שמצא תואנה לכך. הוא נצח והשמיד את העם הזה באכזריות (שמואל ב׳, ח׳, ב׳). אכזריות זו לא תחָשב לו לחטאה גדולה כל־כך, אם נשים לב, שהיא נתגלתה ביחס אל אויבים נושנים ולפני כמה אלָפים שנה. והרי עכשיו, במאה העשרים, נעשות אכזריות קשות מאכזריותיו של דוד, כאִלו שנעשו במלחמת אירופה עם חינה. למשל, נוסיף, שֶמה שכתוב במקרא, כי דוד הרג „כל זָכָר״ באדום (מלכים א׳, י״א, ט״ז), הכוונה—כל נושא נשק, כל המוכשר למלחמה, ולא זכר ממש, אפילו אם הוא זקן או ילד: „זכָר״ באשורית— גבור. אילו היו כל הזכרים ממש נהרגים באדום, היה, כמובן, בא הקץ לעם זה.

אחרי שנצח דוד את מואב, מצא לו תואנה להלחם גם עם בני־עמון. אבל הם באו בברית עם מלך ארם־צובה, מלך חזק מאד. דוד חלק את חילו לשנים: מחנה אחד שלח לקראת בני־עמון ומחנה אחר—לקראת ארם־צובה. לעזרת ארם־צובה בא מלך דמשק ומלכים אחרים. במחנה הישראלי, שיצא לקראת בעלי הברית האלה, נמצא דוד בעצמו, וזה אִמץ את לבות החיילים. בתור שר צבא היה דוד בדורו כנפוליון בדורו. לדוד היו גבורים, שהיו מסורים לו מסירות־נפש (שמואל ב׳, כ״ג, ח׳ ועוד). במלחמה גדולה זו נצח דוד; אפשר ששם גם מס על המנוצחים, שֵמע דוד הגיע ע״י זה עד ארם־נהרים (Mesopotamien).

ע״י נצחונות אלה הרגיש העם העברי בפעם הראשונה בהיסטוריה שלו, שחפשי הוא ועצום הוא. אין הוא ירא מפני העמים שמסביב לו. עמון ומואב נכנעו, הפלשתים משלמים מס וארם (צובה ודמשק) יראים מישראל.

דוד כבש גם אותם המקומות בארץ־ישראל, שהיו עד ימיו בידי הכנענים, וביניהם גם את ירושלים, שהיתה בידי היבוסי. עיר זו נעשתה ע״י דוד למרכז הארץ, להמרכז המדיני והדתי כאחד, כי הוא לא רק שם אותה לעיר־המלוכה, אלא הביא לתוכה גם את ארון־הברית. כי בתור מלך משבט־יהודה, שהיה קרוב יותר להמדבר, לאדום ולסיני („ה׳ בצאתך משעיר, בצעדך משדה אדום״), היה מסור יותר להאמונה ביהוה וירושלים נעשתה למרכזה של דת־יהוה יותר מערי אפרים (עיין למטה, 7§, „יהודה ואפרים״).

דוד הרבה לעשות גם בכל הנוגע לסדור הפנימי של הארץ. אצלו אנו מוצאים כבר שרים שונים: מזכיר (כותב ספר־הזכרונות), שר צבא, יועץ, ועוד.

אחרי כל האמור נבין, מפני מה נעשה דוד כל־כך חביב על העם ומפני־מה קשור האידיאל המשיחי במקרא ובתלמוד בבית־דוד.

בזמן האחרון מתנפלים ההיסטוריונים על דוד (ביחוד התנפל עליו הם מאשימים אותו בזה, שלא ענש את אמנון, שמסר את המלוכה להמשל

ולא לאדוניהו, היורש האמתי. מאשימים אותו על מעשיו בנוגע לבני שאול, על שנכנע לאכיש מלך הפלשתים, על שהרג באכזריות גדולה חלק הגון מיושבי מואב ואדום, על שצוה לפני מותו להרוג את יואב (בנוגע לאשמה אחרונה זו נעיר, שספק גדול הוא, אם באמת צוה דוד לשלמה להרוג את יואב; יואב נהרג ברצון שלמה ובפקודתו על שנטה אחרי אדוניהו) ועוד, בקצור—מראים על מגרעותיו. על זה נשיב, שאין לדון על ההיסטוריה מתוך מה שמחייב השכל של עכשיו או המוסר של עכשיו. צריך להבין את הזמן, מנהגיו ומושגיו. וכשנשים לב אל הזמן, נראה, שאדרבה, המדות המוסריות של ישראל היו טובות מאותן של העמים האחרים ודוד היה טוב משאר מלכי-קדם. דוד הוכרח להרוג את אוריה החתי על-ידי תחבולה והַעֲרָמה, בעוד שמלך אחר היה הורגו בלי שום תחבולות ובלי שום הערמות. זה אות, שהמדות בישראל לא היו כל-כך מגונות. הרי בימי לודוויג הי"ד נעשו מעשים רעים מן המעשה עם בת-שבע, ושום אדם לא הוכיח את לודוויג על זה. הכנעתו של דוד לאכיש אפשר לבאר ע"י ההכרח, שתקף עליו. אילמלא ברית זו עם הפלשתים אפשר שהיה דוד אובד לגמרי ולישראל לא היה מושיע. בכלל, אף-על-פי שהיו לדוד הסרונות עצומים—יתרונותיו הם כל-כך מרובים, עד שהם מכסים על פשעיו. דוד המלך אדם גדול היה. הוא הרים, מלבד את המצב החיצוני, גם את המצב הפנימי והדתי. במובן ידוע אפשר לומר, שדוד יצר את עם-ישראל ואת מלכות-ישראל.

והעם הבין בחושו הבריא את ערכו הרב של דוד המלך,—מה שלא הבינו הראציונאַליסטים בשכלם המפותח. הוא מכיר את פשעי דוד: התנ"ך אינו מכסה עליהם, כדרכו בכלל שלא לעוות את המעשים, אלא רק להאיר עליהם באורו של ו; אבל העם מרגיש באופן אינסטינקטיבי, שבלי דוד לא היה מתקיים ושבערך למעשיו הגדולים של דוד פשעיו כאין. ולפיכך אין לגנותו ביותר על פשעיו אלה, כמו שאין הצרפתים מגנים את המהפכה הצרפתית על החטאים, שרבו בימיה, מאחר שתוצאותיה ב כ ל ל ן טובות היו לאומתם

נוסיף להכאַראַקטֶריסטיקה של דוד, שבאמת היה לו כשרון פיוטי: בקינתו על מות שאול ויהונתן, שאין סבה להסתפק בשייכותה לו, אנו רואים רכות פיוטית נחמדה. מה שיִחסו לו את ספר התהלים, אף על פי שאין בספר זה משֶלו כלום, מעיד על התכונות הפיוטיות, שהרגישו בו קדמונינו. דוד אָחֵד בקרבו גבורה, ואפילוּ אכזריות, עם רוך ופיוטיות.

דוד מלך משנת 1010 עד שנת 970 בקירוב (כל הכרונולוגיה שעד כאן רק בקירוב היא, מפני שבכל המאורעות המנויים עד כאן מעורבת ההיסטוריה באגדות או—אין על-אודותיהם מקורות היסטוריים מספיקים ומדויקים).

§ 6. שְׁלֹמֹה (יְדִידְיָה) (970—930).

שלמה המלך באמת ידידיה שמו, אלא משום שהיה שלום בימיו נקרא שלמה; וכנוי זה נעשה במשך הזמן לשמו המקובל.

אם נעשה חשבון לתוצאות של מלכות שלמה (קוראים אנו אותו בשם זה מפני שהוא מקובל אצלנו), נוכרח להחליט, שהן היו שליליות יותר מחיוביות. אמנם, שלום היה בימיו, אבל שלום זה מוקדם היה: הוא נסמך על נצחונותיו של דוד, שעדיין צריכים היו לחזוק; וחזוק זה לא בא על ידי שלמה, ולפיכך התחילו העמים המנוצחים להנתק מעל מלכות ישראל.

הדד מלך אדום, שברח בימי דוד למצרים (ראוי להעיר, שגם מצרים גם אשור היו חלשות בזמן ההוא ובזה אפשר לבאר את נצחונותיו של דוד; ואף-על-פי-כן הוסיפה מצרים לראות בארץ-ישראל מדינה משועבדת לה, וכשהתחילה מלכות ישראל לשגשג, היתה מצרים נותנת מקלט להנמלטים מפני מלכיה של אותה ארץ, שמרדה במצרים),— הדד זה שב אחרי מות דוד לארצו, ואדום נפרדה מעל מלכות-ישראל. נשארו לשלמה רק אֵילַת ועציון-גבר,—חופי הים, שהיו נמצאים על דרך השיירות. זו היתה האבדה המדינית הראשונה של שלמה.

האבדה השנית, שאבדה מלכות-שלמה, היתה זו:

כשכבש דוד את דמשק היה שם איש אחד, רזון בן אלידע, שעמד בראש גדוד אחד (כעין גדודו של דוד קודם שנעשה למלך). כל ימי דוד לא היה רזון יכול לעשות כלום, אבל אחרי מותו, בימי שלמה, עלה בידי המתגודד הדמשקי להיות למלך בדמשק. ומאז מתחילה מלכות דמשק, שהיו מלכי ישראל מימי שלמה ואילך נלחמים עמה כל הימים: "וַיְהִי שָׂטָן לְיִשְׂרָאֵל כָּל-יְמֵי שְׁלֹמֹה" (מלכים א׳, י״א, כ״ה).

האבדה המדינית השלישית והיותר גדולה היתה התנפלותה של מצרים. מלך מצרים התנפל על ארץ-ישראל וכבש את העיר גזר, הנמצאת בדרך מארם-נהרים למצרים, בצפונה של ארץ-ישראל. מתוך החפירות, שנעשו זה לא כבר בחורבות גזר, נראה, שעיר זו היתה חשובה מאד בימי מלכי-ישראל.—שלמה כרת עם מלך מצרים ברית של כבוד, כלומר: בת פרעה נישאה למלך ישראל וגזר ניתנה לו בתור נדוניא (מלכים, א׳, מ׳, ט״ז). מלכות ישראל נעשתה תלויה במצרים, אמנם, בדרך כבוד. ברית זו היתה נוחה לשני הצדדים: למלך מצרים,—לפי שעל-ידי זה תהיה לו השפעה על א״י, ולשלמה,—לפי שע״י זה נעשה לבן-משפחתו של מלך מצרים והושבה לו העיר גזר.

אולם, אם ערכו של שלמה בכל הנוגע להמצב המדיני החיצוני

אינו אלא שלילי, יש לו בכל הנוגע ל ה מ צ ב ה פ נ י מ י של ארץ־ישראל ערך היובי גדול.

לשלמה יש כבר פרשים (קאוואלריה) במספר הגון מאד— שנים־עשר אלף, ורק לצורך זה הרבה לו סוסים ולא לצרכו הפרטי (מלכים א', ה', ו'). הוא בנה בתי־זיון (ארסינאלים) ומצודות ומלואים. בימי שאול אין לחשוב עדיין את ארץ־ישראל לממלכה מסודרת. בימי דוד, כשהובא הארון לירושלים ועיר זו נעשתה למרכז, מתקרבת ארץ־ישראל למצבה של ממלכה כזו. אבל מלכותו של דוד היתה שורה ארוכה של מלחמות ומרידות, באופן שלא היתה אפשרות לסדר את עניני־הממלכה כראוי. ממלכה מסודרת נעשתה ממלכת ישראל בימי שלמה. לשלמה יש גם מיניסטיריון (לדוד היו מזכיר ושר־צבא, ושלמה הוסיף עליהם „אשר על המס" — מעין מיניסטר של הכספים—, „אשר על הבית"—מעין מיניסטר של החצר—,סופרי הצבא, ועוד), ומה שחשוב יותר—שנים־עשר נציבים. וראוי לשים לב לאופן חלוקתה של הארץ לשנים־עשר חלקים, כמספר הנציבים: חלקים אלה היו לא לפי נחלת השבטים, אלא לפי גלילות־הארץ. מזה אנו רואים, ששלמה השתדל לטשטש את ההבדלים שבין השבטים, לאחד אותם ולבוללם זה בזה, כדי שתהא הארץ חטיבה אחת.

גליל יהודה לא קבל נציב לעצמו, שהרי המלך היה יושב בו; וזה היה בעיני השבטים האחרים לסימן, שהמלך מְכַבֵּר את יהודה על־פני כל השבטים,—מה שלא עשה דוד בחכמתו. במעשה זה של שלמה יש לראות אחד מן הגורמים להתחלקות הממלכה, שבאה אחרי מותו של שלמה (עיין הסעיף הבא: „יהודה ואפרים").

לבית־המקדש, שבנה שלמה, יש ערך מרובה בתור מרכז דתי ומדיני באחד. בית זה לא נבנה ע"י דוד לפי שלא הספיקה לו השעה. לפי האמונה המאוחרת של העם, לא היה יכול לבנות בית לאלהים לפי ששפך דם הרבה (דברי־הימים א', כ"ב, ו'—ט'). אמונת־עם כל־כך יפה אין בכל ההיסטוריה האנושית.

שלמה היה בונה ארמונות ובהם הרים את ערך המדינה. בזמן המתואר היו המלכים נוהגים לבנות כל אחד בנינים הרבה: היכלי־אֵלים, ארמונות המלך והמלכה ועוד. אלה היו סימן של תקיפות ושל חוסן מדיני והיו נוטעים יראת־הכבוד בלבם של העמים המשועבדים. אף שלמה, שמשל על כמה וכמה עמים זרים וגם על שבטים זרים מעמו, עשה כך, וְיָפְיָם וגדלם של בניניו גרמו לכך, ששבטי־ישראל והעמים הנכנעים כבדו את מלכותו. את החומר לבניניו—ארזי־הלבנון—היה שלמה מקבל מאת חירם מלך צור, Cyron אצל היונים, שעל־פי ספרי־זכרונותיהם אפשר לקבוע את שנות־מלכותו

לשנות 969—936 לפני ספה״נ, וע״י זה ידועה לנו בקירוב אף הכרונולוגיה של מלכות דוד (לערך 1010—970) ושלמה (לערך 970—930). שלמה נתן לחירם מדינה שלמה בגליל, כבול, במספר עשרים עיר (מ״א, ט׳, י״א), ועשרים אלף כור חטים ושמן כתית, ובמחיר זה קבל ממנו ארזים וברושים לבנין ובנאים וחרשים וגם מאה ועשרים ככר (טאלֶנטים) זהב (שם, ט׳, י״ד). בנוגע לעשרים הֶערים, שמכר שלמה לחירם (אין ידוע, אם „ארץ כבול״ זו (שם, ט׳, י״ג) היתה באמת מדינה שוממה אי לא),—בודאי נראית לנו בזמננו מכירהָ כזו כמעשה מגונה. אבל אף כאן צריכים אנו לשים לב לזמן, שאנו דנים עליו: רק לפני מאה שנה היה מעשה ונסיך גדול אשכנזי אחד מכר חיילים משֶׁלו למדינה רחוקה.

רוב הפועלים, שהיו עובדים בבנין, היו הכנענים, שהיו כפופים לישראל. היו בין הפועלים גם עברים, שהנציבים היו מקבצים מן השבטים, שהיו ממונים עליהם. יהודה לא היה נותן פועלים משֶׁלו, כמו שלא נתן גם מס כשאר השבטים (את המס היו גובים הנציבים; חלק מן המס היה לטובת המדינה ורובו למלך ולכלכלת ביתו). הבדל זה בין יהודה לשאר השבטים הגדיל את ההתנגדות שבין ישראל ויהודה.

שעבוד הכנענים בשעת הבניה גרם להתבוללות הכנענים בישראל. אחרי שלמה שוב אין כנענים בפנים ארץ־ישראל. דבר זה, בכל אי־המוסריות שבו, נצרך היה לקיום העם העברי, ועוד דוד שאף לכך.

שלמה היה עוסק גם בבנין אניות. ערי־החוף של ארץ פלשתים היו בידי שלמה, וישראל היה יכול להֵעשות לעם עובר־ימים. אניותיו של שלמה היו הולכות ביחד עם אניותיהם של הצורים לאופיר (כפי הנראה, Apir בנגב עֲרָב) והיו מביאות משם קופים, שנהבים (יש אומרים—מין עץ שחור וי״א—שן־הפיל), תוכיים (העוף Pfau, Павлинъ, טַוָס, בהודית העתיקה tagai), ועוד. האניות היו הולכות גם לתרשיש (כנראה, Tartessos בספרד). הארץ התחילה לסחור. המסחר העברי—זהו דבר, שלא היה לפני שלמה.

למסחר היו צדדים טובים הרבה. הוא גרם להתעשרותו של ישראל ולהתרחבות־מבטיו; ביחד עם המסחר התפשטו בישראל גם החכמות והמדעים והאמניות של עמים אחרים, ובכלל עזר המסחר להתפתחותה של הארץ. לפי שהביאו האניות מיני סחורות ומנהגים, שלא נודעו עד אז בארץ־ישראל, ובכלל, לפי שהגיע אז לעם שֵׁמע ארצות שונות, שלא ידע מהן קודם,—רקם העם אגדות שונות על הענינים הללו. ממין זה היא, למשל, האגדה על מלכת־שבא. אגדה זו נראית לאמתית, לפי שידוע לנו מתוך כתבי־היתדות ומתוך הכתבות השבאיות־המעוניות, כי בשבא היו מלָכות רבית; אחת מהן, כשנודע לה, שמצבה של מדינת־שלמה הוא כל־כך גבוה וכל־כך עשיר וחכם הוא מלך זה, הלכה לארץ־יהודה, הסמוכה לעֲרב,

לראות בעיניה מלוכה זו ומלך זה, וכשראתה את המלך, מצא חן בעיניה. האגדות המרובות והמפורטות על היחס שבין שלמה למלכת-שבא, שאנו מוצאים ב„תרגום שני" למגלת אסתר, מצויות הן בקובצי האגדות הערביות, ששם נקראת מלכת-שבא „בַּלְקִיס", כפי הנראה — משורש „פלגש" (עיין „השלח", כרך י"ג, עמ' 444—456). כמובן, גרעין האמת מעוטף כאן באגדיות מרובה, אבל גרעין כזה יש.

מלבד הצדדים הטובים היו למסחר גם צדדים רעים, וכן גם למעשי-הבנין של שלמה. המסחר לא מצא חן בעיני העם לפי שגרם לאי-שויון חברותי ולפי שנתן אפשרות לעמים נכרים להשפיע על א"י ויושביה. חוץ מזה, היתה אז א"י על-פי סגולותיה הטבעיות ארץ של עבודת-אדמה במדה היותר מרובה, ולפי-כך עדיין היתה בלתי-ראויה להעשות ארץ חיה על המסחר. ובארץ פשוטה ופרימיטיבית כזו לא היה מקום אף לבנין ארמונות מפוארים. לדבר זה היה ישראל חסר, מלבד אמנות, גם כסף ופועלים; ואף-על-פי שחסרון זה נמנה ע"י שלמה, כאמור למעלה, היה העם מתאונן, לפי שלא יכלה הארץ לשאת את משא המסים ועבודת-הגוף, שהיו כרוכים בבנינים כאלה. ובפרט ששלמה לא היה מעשיר את העם בשלל כדוד. אמנם, תחת שלל היה שלמה גובה מכס-של-טראנזיט מן השיירות המסחריות, שהיו עוברות דרך א"י; אבל מכס זה לא היה מספיק. ארץ-ישראל עדיין לא היתה מוכשרת לחיות חיים רחבים של ממלכה אדירה, — מה שרצה שלמה בכל לבו.

ועוד דבר אחד גרם לתלונה, שיתלונן העם על שלמה. שלמה נעשה לאחד מ„מלכי-הקדם" לכל פרטיו ורצה להִדַּמות אל מלכי מצרים ואשור. הוא נשא לו „אלף נשים" (מלכים א', י"א, ג'), רובן בנות מלכי-הנכר, וההרמון הזה גרם לעבודה-זרה. התלמוד אומר, ששלמה בעצמו לא בנה מקדשים לאלילים, אלא נשיו היו בונות אותם והוא רק „לא מיחה בידן" (שבת, נ"ו ע"ב). באמת בנה בעצמו, ובניה זו היתה מתוך כוונה מדינית:

בימים העתיקים היו העמים המנצחים נוהגים לקבל לתוך חבורת אליליהם גם את אלילו של העם המנוצח, כדי שהעם הזה לא ירגיש כל-כך בשעבודו. כך, למשל, היו רוצים גם הפלשתים לקבל לתוך חבורת אליליהם את אלהי ישראל המנוצח (בימי שמואל), אלא שלא היה מה לקחת ולקחו את ארון הברית (שמואל א', ה', א'). וגם שלמה, אף-על-פי שלא היה בעצמו עובד-אלילים, היה בונה בתי-מקדש לאלילי העמים הנכרים, שהיו משועבדים לישראל, כדי לעשות להם בזה קורת-רוח ויהיו קשורים יותר לעם ישראל ששעבדם. אבל עם ישראל, העם הפשוט, עובד-האדמה, הרחוק מכל דיפלומאטיה גבוהה, והעם בעל ה„אֵל הקנא", לא היה יכול להתיחס במנוחה לבנין מקדשים לאלילים. ביותר נגע דבר זה ללבות בני יהודה

(שבט, שהיה קרוב אל המדבר, ולפיכך היה נוטה יותר להאמונה באל יחיד בכלל וביהוה בפרט,—אמונה, שנעשתה שלטת בישראל ע"י דוד, שהיה משבט יהודה); אבל הלא המרכז הדתי ליהוה היה בחלקם, ולפיכך לא היתה תלונתם מרובה כל־כך. שאר השבטים, שבחלקיהם לא היה מרכז ליהוה, היו מתאוננים על זה מאד.

כל התלונות האמורות גרמו למרד, שפרץ בימי שלמה ע"י ירבעם; אבל כל זמן שהיה שלמה חי, היה העם מסור לו,—מה שמוכיח על על חכמתו וכשרונותיו המלכותיים הגדולים. ולפיכך לא הצליח המרד וירבעם ברח למצרים,* ששם מצא מפלט אצל המלך שישק (במצרית: שֶׁשֹׁנְק, Sesonchosis ביונית).

בשלמה מרד גם אחיו אדוניהו ונידון על זה למיתה. נהרגו על־פי צוויו של שלמה גם אחרים, שנטו אחרי אדוניהו, כיואב, למשל. דינו של יואב הוצא לפועל במקום המזבח. זו היתה אכזריות גדולה וחלול־וקודש. אבל הרי גם בזמננו הנאור אין רחמים וחנינה לאויבים מדיניים.

בימי שלמה התחילה לכהן משפחת צדוק, שהאריכה ימים בכהונה עד ימי החשמונאים. מתחלה (עד בית שני) היו בני־צדוק נקראים „כהנים ראשים" ואחר־כך (בימי בית שני)—„כהנים גדולים".

אחרי דוד אין מלך חביב לעם ישראל משלמה, ולא לחנם. כאמור למעלה, גדול ערך מלכותו של שלמה בכל הנוגע להטבת המצב הפנימי של ישראל וארצו. המצב האיקונומי בשעתו היה טוב מאד, אף־על־פי שהכתוב: „וַיִּתֵּן הַמֶּלֶךְ אֶת הַכֶּסֶף בִּירוּשָׁלַיִם כָּאֲבָנִים" (מ"א, י', כ"ז) מוגזם הוא, שהרי אנו רואים, ששלמה הוכרח למכור ערים לחירם ולקבל כסף מחירן. בכלל צדק העם בחשבו את שלמה למלך גדול, כי האגדות, שהיו מתהלכות בעם ע"ד שלמה, בכל הגוזמאות שבהן, יש להן על מה שתסמוכנה. כשמיחסות לו האגדות חכמה יתרה, הן עושות זאת לא בלי צדק: הוא היה בלי שום ספק חכם מכל שאר המלכים. וכן הדבר כשהן מיחסות לו עושר וכבוד. לא היה מלך בישראל אחריו, שנצבר בימיו הון עצום כזה ע"י השלל הגדול, שהשאיר דוד, וע"י המסחר, מס־השיירות ומשלוח האניות. ולא היה גם מלך כמותו, שמלך בשלום, בלי שפך דם ומלחמות בלתי־נפסקות, על כל ארץ־ישראל, מנחל מצרים עד פנים סוריה (ארם).

בנוגע לספרים, שמיחסים לו, אי־אפשר שחבר אותם באמת. יש הרבה ראיות נגד זה וביניהן גם לשון הספרים (קהלת, שיר־השירים ומשלי), שמאוחרת היא (עיין להלן, בתקופה הפרסית והיונית). ואם מיחסים לו בכל זאת אותם הספרים וכתוב בתנ"ך „וידבר שלשת אלפים משל, ויהי שירו חמשה ואלף" (מלכים א' ה', י"ב וגו'), נראה, מזה, שנשאר בזכרון הדורות הבאים, כי הוא היה מלך חכם וגם בחכמות העמים

הקולטוריים האחרים היתה לו ידיעה. והוראה אחת ישרה יש לנו, שמעידה, כי שלמה משורר היה כמו שהיה דוד אביו, אף־על־פי שהספרים המיוחסים לשניהם (תהלים, משלי, שיר־השירים וקהלת) אינם שלהם: במלכים א' (ח', י"ב—י"ג) יש שיר בן ג' חרוזים. לפי שבשירה המקראית נוהגת הַקבלת החרוזים (Parallelismus membrorum), באופן שלכל מליצה מקראית בשיר עברי יש מליצה מקבלת לה בחצי־החרוז השני, אין מקום בה לשיר בן ג' חרוזים. בתרגום השבעים אנו מוצאים כאן עוד חרוז אחד, חרוז ראשון, שהוא חסר בתנ"ך שלנו. ואם נתרגם גם את המלות שבתרגום השבעים לעברית, יצא לנו שיר כזה:

[אֶת הַשֶּׁמֶשׁ שָׂם בְּאֹהֶל הָרָקִיעַ
וְהוּא] (יְהוָֹה)אָמַר לִשְׁכּוֹן בָּעֲרָפֶל;
בָּנֹה בָנִיתִי בֵּית־זְבוּל לָךְ,
מָכוֹן לְשִׁבְתְּךָ עוֹלָמִים.

שירה קטנה זו פיוטית היא מאד. נעיר, כי המשא הגדול, שנשא שלמה בשעת חנוכת הבית, לדברי התנ"ך (שם, ח', כ"ב—נ"ג), אי־אפשר שנשא אותו שלמה עצמו, שהרי יש בו רעיונות אוניווירסאליים (עיין שם, מ"א—מ"ג), שאי־אפשר היה להם להמצא בזמנו של שלמה.

את שלמה אפשר לקרוא בשם דספוט נאור. מלכים כאלה היו בימי החחיה האיטלקית (הרינֵיסאַנס), כהמֵדיצ'ים באיטליה, למשל. המידיצ'ים היו אוהבים את ההשכלה והיו מפיצים אותה בעם, אבל לא היו שואלים את עצמם כלל, אם הוכשר כבר העם לכך או לא. את המתנגדים להם היו ממיתים. לתכלית מעשיהם הטובים היו גובים מסים עצומים מאת העם. העם לא היה יכול לשאת את המסים הללו, ותוצאותיה של „הֶאָרה" זו היו— עשירותם של המועטים ועניותם של המרובים. ואף שלמה היה מלך מטפוס זה: כוונתו היתה לטובה, מבטיו רחבים והשקפת־העולם שלו נאורה, ואף־על־פי־כן השפיע על העם רוב טובה, שהעם לא היה מוכשר לקבלה; וכך הביא על עמו רעה תחת טובה וגרם להתחלקות מלכותו אחריו. את לודוויג הי"ד, ה„מלך־השמש" (le roi-soleil), היה וולטיר משוה לשלמה, ובצדק: כשם שבימי לודוויג הי"ד מתפתחים העושר, האמנות, הספרות, ביחד עם עניות נוראה של שדרות־העם הנמוכות, שהביאה לידי המהפכה הגדולה, אף בימי שלמה כך. הצד השוה שבשניהם: ברק חיצוני, והתוך—רקב. אבל כוונתם היתה לטובה וההתקדמות ההיסטורית אינה אפשרית בלי מלכים פורצי גדר הסדרים הישנים והחיים הישנים כשלמה.

שלמה מלך חכם היה,— בזה אין שום ספק; אבל לא בכל מעשיו הועיל לעם ובהרבה מהם הזיק לו מפני שבאו קודם זמנם ולא התאימו אל התכונות הלאומיות של ישראל. והראיה—תוצאות מלכותו, שהן—הפירוד בין יהודה ואפרים.

שעור שלישי.

§ 7. יהודה ואפרים.

הנגוד בין יהודה ואפרים מבצבץ ועולה מתוך האגדות היותר קדומות של העם העברי. יהודה הוא, לפי האגדה, בן אשת יעקב השנואה, שבעל כרחו נתנוה לו, ויוסף הוא בן האהובה, שבשבילה עבד יעקב את לבן עשרים שנה. כשהשבטים רואים, שאביהם אוהב את יוסף יותר מכולם, הם—ויהודה בראשם—מוכרים אותו למצרים כדי שיאבד שם בעבדות. אך הוא נעשה שם ל„שר וגדול" ו„על פיו ישק כל בית פרעה". השבטים נצרכים לו והוא אינו נוקם ונוטר, אלא, אדרבה, מכלכל אותם כל ימי חייו. יעקב לוקח את הבכורה מראובן ונותנה ליוסף. את יוסף הוא מחלק לשני שבטים ואומר: „שני בניך כראובן ושמעון המה לי". הבכורה עוברת, איפוא, לאפרים. נמצא, שאפרים הוא ראש כל השבטים; ואמנם, בכניסתם לארץ־ישראל עומד בראשם יהושע—איש אפרים. אחרי מותו מתחילים בני יהודה ושמעון לכבוש להם מקום בארץ ישראל. לשמעון לא היה בכלל ערך גדול, כי אחר־כך נשמד כמעט לגמרי; ללוי לא היה שום ערך מדיני, כי בעיקר הדבר לא היה שבט כלל, אלא נספח („לוה") להשבטים, ואדמה לא ניתנה לו כלל. ראובן נשאר בעבר הירדן. נשארים, איפוא, בשעת הכבוש רק יהודה ואפרים, שהם מתחרים תמיד זה בזה. בני יהודה כובשים להם את דרומה של א"י, ארץ ה„נגב", שאינה פוריה ביותר, בעוד שאדמת אפרים פוריה היא מאד. היבוסים ושאר הכנענים שלא נכנעו מפרידים את יהודה משאר השבטים, ועל־כן אין אנו פוגשים אותו בכל משך זמן השופטים עד ימי שאול ודוד: כבר הבאנו למעלה את הפסוק: „שמע ה' קול יהודה ואל עמו תביאנו" (דברים, ל"ג, ז'). אפרים כבש לו את החלק היותר טוב, השמן ביותר של א"י, כאמור; הוא כבש לו את צפונה של כנען, במקום שנמצא עמק־יזרעאל הפורה. ארץ זו קרובה היא לצור וצידון—מרכז הקולטורה הכנענית בימים ההם, לארם בכלל ולדמשק בפרט; היא קרובה, איפוא, להעמים בעלי המסחר. מובן הוא שההגמוניה (הראשות) בא"י היתה לשבט אפרים. כשהכה

גדעון את מדין ולא קרא אל מחנהו את בני אפרים, רבו האפרתים עמו בחזקה (שופטים ח', א'), כי הם ראו בזה התפרצות לתוך גבול שלטונם. כך היה מצב הענינים עד שבא שאול. בימי שאול נתאחדו מעט כל השבטים וגם את יהודה אנו פוגשים אז ביניהם. אחר שאול מולך דוד, איש משבט יהודה, מתחלה רק על יהודה בלבד בחברון ואחר-כך—כשנהרג איש-בעל בנו של שאול—אף על ישראל כולו. אי-אפשר היה, שלא ישמרו בני אפרים בלבם את הדבר. הם לא יכלו להסכים, שאחד מבני יהודה ימלוך על כל השבטים. זהו הנגוד הפנימי, שהיה בין יהודה ובין אפרים כל הימים ישנתעלם לזמן-מה בימי שלטונם התקיף של דוד ושלמה, אך בעל-כרחו צריך היה להתגלות כשמת שלמה ובנו קצר הדעת והרצון עלה על כסאו. חוץ מזה, היה בין יהודה ואפרים גם נגוד דתי. בני יהודה כבשו להם את דרום א"י, ובכן היו רחוקים מהשפעת הכנענים והארמיים עובדי הבעל ובעלי הקולטורה המסחרית המפותחת והיו קרובים קרבה בלתי-אמצעית אל המדבר; על-כן לא נשתנו דרכי-חייהם ומושגיהם הדתיים כמעט כלל. הם שאבו אותם מן המדבר, מקור האמונה ב„יהוה" בתור אל לאומי יחיד ומיוחד. ופשטות-חייהם גרמה אף היא, שיתעֹרה ביניהם מושג המשפט והשווי, הקשור באל הלאומי, אלהי המשפט. ולעומת זה היו בני אפרים, שישבו בצפון א"י, באים במשא-ומתן תמידי עם העמים הקולטוריים עובדי הבעל, וארצם הפוריה הֶעשירה, עד שלא היה בה עוד מקום לשווין כלכלי וחברתי. מוסריותם נתקלקלה, איפוא, ובהכרח קבלו הרבה מאמונת הבעל. נמצא, שהנגוד בין יהודה ואפרים היה לו גם אופי דתי. שלמה התיחס ב„סבלנות" אל אלילי עַמון ומואב, אבל לא מצינו, שיתן יתרון לבעל. אמנם, גם סבלנותו הדתית בכלל וגם השתדלותו להנהיג בארצו את הקול-טורה הצורית והמצרית היו צריכות להיות קרובות במדה ידועה ללבותיהם של בני אפרים. אך סוף, סוף הלא שלמה בִצר וחִזק את אמונת „יהוה" ע"י בית המקדש, וסוף סוף העושר המסחרי היה לעזור ולהועיל קודם כל לשבט יהודה, שממנו יצא בית המלך, ולשבט בנימין, שבחלקו היתה ירושלים עיר המלוכה; ושלמה אפילו ממס שחרר את שבט, שבט יהודה. כלום יכול היה שבט אפרים, הגאה והשליט מאז, להשלים עם כל אלה? כלום היה יכול לראות, איך עוברת ההגמוניה לשבט אחר? אם נשים אל לבנו את השנאה, שהיו בני אפרים שונאים את בני יהודה וגם, כמובן, את הדינאַסטיה שלהם, וגם אם נשים לבנו אל השנאה, שעורר שלמה במה שפטר את שבט יהודה ממס, נבין בנקל, מפני-מה היו דוקא בני-אפרים המתפרצים מפני המלך רחבעם, כשלא רצה למלאות את דרישותיהם. כי להשלים עם עבודת הבעל ולהמשיך את הפוליטיקה של שלמה בנוגע להרחבת המסחר יכלו הם לבדם, בלי עזרת הדינאסטיה מיהודה, כמו

שהיה אחר־כך באמת. וכך מובנת לנו הכרחיותו של הקרע, שנעשה בין יהודה ואפרים אחרי מות שלמה.

§ 8. מירבעם הראשון עד ירבעם השני (סקירה כללית).

נעבור־נא עתה בסקירה קצרה על דברי ימי אפרים מירבעם הראשון, בן נבט, המנהיג הראשי של הפירוד, עד ירבעם השני, בן יואש, מפני שבימיו מופיע הנביא הראשון, שדברי נבואתו הגיעו לידינו כתובים בספר.

רגילים על־פי רוב לחשוב, שאילמלא נחצה העם העברי לשתי ממלכות, היה נעשה לעם בעל ממלכה אחת רחבה וחזקה. דבר זה אינו אמת. במה שנוגע לפוליטיקה לא היה להפירוד הזה ערך גדול כל־כך: בין כך ובין כך היתה ארץ יהודה כמעט תמיד כפופה (וַסָלית) לאפרים. הדבר הזה לא בפירוש נאמר (כמובן, לא רצו מחברי ספרי מלכים ודברי־הימים, שהיו מבני יהודה, לכתוב זאת בפירוש), אך מבצבץ הוא ונראה בכל משך ימי קיום מלכות אפרים: כשאחאב הולך להלחם עם ארם הולך עמו יהושפט לעזרו ואומר לו: „כמוני כמוך, כעמי כעמך, כסוסי כסוסיך" (מלכים א', כ"ב, ד'), בעוד שאין אנו מוצאים אפילו אחד ממלכי ישראל, שיֵצא בצבאותיהם של מלכי יהודה. הנה כי כן לא היה ערך גדול ביותר להפירוד במובן המדיני. הוא השפיע הרבה לרעה על התפתחותם המוסרית של בני־אפרים, כי בארץ, שאין בה שום סדר מלכותי קיים ודינאַסטיה קבועה, אי־אפשר שאיזה דבר יתפתח באופן נורמאַלי; ובאמת היתה תמיד באפרים אַנאַרכיה גמורה. כל דינאַסטיה ודינאַסטיה—אם רק אפשר לקרותן בשם זה—מולכת זמן קצר, עד שבאה הדינאַסטיה שלאחריה והורגת את המלך את כל קרוביו ובני־ביתו ומולכת תחתיה—עד שהורגים גם אותה. וכך הדבר הולך ונמשך עד מפלת שומרון.

נ ד ב, בנו של ירבעם, מולך רק שתי שנים, עד שקם ב ע ש א בן א ח י ה והורגו ומכה את כל בית ירבעם: „לא השאיר כל נשמה לירבעם עד השמידו" (מלכים א', ט"ו, כ"ט). אֵ ל ה, בנו של בעשא, מולך שנתים וכבר קם עליו עבדו ז מ ר י והורגו ומולך תחתיו. זמרי מולך בסך־הכל שבעה ימים. ע מ ר י קם עליו ומכריחו לשרוף את ארמונו ואת עצמו. אך כסא המלוכה אינו נכון עוד גם בידי עמרי, כי קם עליו „פרֶטֶנדֶנט" ו ת ב נ י בן ג י נ ת שמו. לבסוף הצליח עמרי לשבת בשלוה על כסא המלוכה. הוא היה הראשון, שבניו מלכו אחריו ארבעה דורות, אך כבר את הרביעי מבניו (עמרי־אחאב־אחזיה־יורם) הורג י ה ו א ומשמיד את כל בני בית־המלך. מבני יהוא מושלים כבר חמשה דורות עד זכריהו, בנו של ירבעם השני, בן יואש.

ואחרי שנהרג זכריה מתחלת עוד הפעם אנארכיה של מלכים הורגים ונהרגים — עד שבא הקץ. מובן הוא, שבמצב כזה, כשאין איש בטוח בקיומו של הסדר הנוכחי, כשאין המלך עצמו בטוח, שיוציא את שנתו, כשכל הארץ נמצאת בידי החיילים, ושרי־הצבא עושים כל מה שלבם חפץ, — במצב כזה אינה אפשרית התפתחות נורמאלית כל שהיא. ואף־על־פי־כן, הודות למצבה הגיאוגראפי וגדלה היחוסי, היתה דוקא ממלכת אפרים יורשת הפוליטיקה של שלמה ובכל פעם שהיתה דינאסטיה אמיצה מתחזקת בה על כסאה, היתה דואגת להתפתחות המסחר. כך אנו רואים, למשל, שאחאב דורש מהדרד מלך דמשק, שיבנה שוָקים בדמשק לסוחרי ישראל. סבת הדבר היא, כמו שמרומז למעלה, עשרה ופריָתה של ארץ אפרים וקרבתה למדינות הפיניקיים. ביהודה נשמר רוח ישראל העתיק, הנודד ורועה־הצאן, ויחד עמו — האמונה העברית הטהורה ביהוה והשאיפה לשווי החברותי ולצדק — נחלתן של החברות הקדומות. וכבר ראינו, שסבת הדבר היא — מה שבני־יהודה היו קרובים אל המדבר ואל חצי־האי סיני וגם מה שהמקדש לאלהי־יהוה נמצא בתוכם ודינאסטיה יהודית בלתי־נפסקת, עושה סדרים בארץ ומחזקת האמונה הלאומית, משלה בהם. כל זה עמד להם שיתפתח בהם הרוח העברי הטהור. ועל־כן שבו מבבל ולא רק לא נטמעו שם בגויים כבני אפרים, אלא היו חזקים באמונתם יותר מבראשונה. אפרים, שחִקה את הצורים והיה בעל קולטורה חמרית יותר עשירה, נתבולל בקרב העמים, שהגלה לתוכם.

כל מה שאמרנו עד כאן היתה סקירה כללית על קורות מלכות אפרים. עתה נתחיל להרצות את ההיסטוריה הפנימית של בני אפרים ביתר פרטיות.

§ 9. ההיסטוריה הפנימית של מלכות־ישראל.

כשבאו היהודים לארץ כנען מצאו שם עם־תושב, בעל קולטורה פחות או יותר גבוהה בהשתוות אל העברים הנודדים. התורה בעצמה מתארת את הארץ בתור „זבת חלב ודבש", „ארץ מלאה כל טוב", ארץ, שיש בה „ערים גדולות ובצורות", בתים טובים, כרמים וגנים, „הרי ברזל ונחושת". והכנענים הללו היתה להם אמונה מיוחדת, שונה הרבה מאמונת העברים. ה„בעל" אלהי הכנענים הוא סמל הטבע. הוא מרוה את האדמה ומפרה ומצמיחה, הוא בעל הארץ, כלומר, אדוני־האדמה, מושל בכל אוצרותיה הטבעיים. אמנם, מכיון שבטבע יש כחות הרבה, מאליו מובן, שיש אלים הרבה, טובים ורעים. אבל ה„בעל" הוא האל הראשי והעיקרי, כי הוא אדון־הארץ. הוא אֵל־הטבע, ובכן יש לו יחס יותר אל הטבע מאֵל האדם, מאֵל החברה האנושית. יסוד מוסרי־חברותי ומוסרי־לאומי אין במושגו ואף

לא בעבודתו. הוא, איפוא, ההפך מאלהי־העברים, שכבר ראינו את טיבו המוסרי הנעלה (עיין למעלה, § 2). כשבאו העברים לא"י, התנגשו שתי האמונות הללו והעם לא ידע במה יבחר. מצד אחד—הבעל, הנותן להכנענים את כל עשרם ותנובת אדמתם (והעברים הלא גם הם נעשו לעובדי־אדמה); יהוה אינו נותן להם כל אלה, מפני שהוא אלהי המדבר ורק בא יחד עִם עמו לארץ־הכנענים, ארץ־הבעל. אבל מן הצד השני אי־אפשר היה להעברים להכיר את הבעל לאלהיהם הלאומי ולעזוב את יהוה, מפני שזה האחרון הוא המנצח („מלחמות־יהוה") ואינו מן הדין, שיכנע המנצח לפני המנוצח. ואז נולד אותו הסינקרֶטיזמוס הדתי, שהיו לו תוצאות כל־כך חשובות בדברי־ימי־ישראל (סינקרטיזמוס פירושו ערבוב מושגים: שני מושגים מתערבים זה בזה ואין צורת אחד מהם מטשטשת לגמרי, אלא הם נמצאים זה בצד זה).

העם העברי הפשוט לא הבין את הנגוד העצום שבין שני האֵלים הללו והרכיב את זה על גב זה. הוא הגשים ביהוה את כל אותן הסגולות הנמצאות ב„בעל". הבעל ממטיר ומכוה את האדמה—דבר זה עושה יהוה. הבמות הן של הבעל—ראוי להקדישם ליהוה. כן נעשה יהוה מעט מעט לאלהי־הטבע. וכל־כך חדר הסינקרטיזמוס עמוק לתוך הכרת העם, עד שאי־אפשר היה להבדיל את יהוה ובעל זה מזה. וגם בשֵמות אנו מוצאים את עקבות הסינקרטיזמוס הזה. כן, למשל, בנו האחד של שאול נקרא יונתן, יהונתן—„יהוה נתן"; ושם בנו השני איש־בשת—איש־בעל, ובנו של יונתן הוא „מפי־בשת"־„מריבעל". שם בנו של אחאב עובד־הבעל הוא יורם, יהורם־„יהוה רם". כמובן, היה הסינקרטיסמוס הדתי הזה חזק יותר באפרים מביהודה מטעם פשוט: מפני שאפרים היה קרוב יותר אל הפיניקיים, ועמרי לוקח לאחאב בנו את איזבל בת אשבעל מלך צידון לאשה. אבל, אף־על־פי שאמרנו, שבאפרים היה הקולטוס של הבעל חזק יותר מביהודה, אין לכחֵד, שגם הקולטוס של יהוה היה באפרים חזק למדַי: הוא רק נתערב בעבודת־הבעל, אבל לא נדחה מפניה לגמרי. אפילו ירבעם בן נבט, שהעמיד את שני העגלים—אחד בדן ואחד בבית־אל (שבאמת לא עגלים היו, אלא שוָרים, אַך הנביא קורא להם „עגלים" לגנאי), דמה לעבוד את יהוה בצורת סמלי הבעל. העגלים היו, איפוא, לא סמל הבעל, כמו שאפשר היה לדמות, אלא סמל יהוה, כפי ההבנה המקולקלת של הימים ההם, בדורות שלפני אליהו והושע. על־ידי סמל זה רצה ירבעם לנתק את העם מעל ירושלים, מרכז האמונה ביהוה בצורתה ביהודה, ומעַל מלכות בית־דוד. סוף סוף נעשה הסמל ל„פיטיש" והעם עבד לא את יהוה בצורת העגל, אלא את העגל עצמו. אבל ירבעם לא כך חשב. הוא אמר לעם: „הנה אלהיך, ישראל, אשר העלוך מארץ מצרים" (מלכים א', י"ב, כ"ח). וצריך להודות, שבמובן ידוע עלה בידו הדבר לעשות את „תבנית שור אוכל עשב" לסמל של יהוה. כל־כך חדרה לתוך לב העם ההכרה, שהעגלים

מסמלים את יהוה, עד שאף הנביאים הקדומים אליהו, אלישע ועמוס אינם נלחמים בהם. הם נלחמים רק בבעל ואינם מתמרמרים על העגלים כלל. רק הושע הוא הראשון, שלועג להם ומתרעם על עבודתם.

המלחמה בסינקרטיסמוס הדתי ובעבודת הבעל מתחלת ביחוד בימי אחאב. אז, ביחוד ע״י השפעת איזבל הצידונית, נשקפה סכנה לאמונת־ישראל הקדומה. אפשר היה הדבר, שהעם ישכח מעט מעט את ההבדל שבין הבעל ובין יהוה לגמרי. אז מופיעים הנביאים, שהם מבינים היטב המצב ומשתדלים בכל כחותיהם לשנותו לטוב.

שעור רביעי.

§ 10. התפתחות הנבואה בישראל.

בימים הקדומים ביותר היו הכהנים (שלא היו בני שבט אחד דוקא) שומרי הקולטוס הלאומי. מלבד מה שהיו מקריבי הקרבנות, היו גם מורי העם; והוראה זו היתה מיוחדת במינה, כמו שהיתה מיוחדת במינה גם האמונה הלאומית של העברים: מאחר שמרכזה של זו היתה החברה האנושית-הלאומית, על-כן היתה גם תורת כהני אמונה זו לא הוראה מופשטת, שיוצאת מתוך יסודות מוטבעים בשיטה עיונית ידועה, אלא אִשּׁוּר וְהַדְרָכָה, שהיו יוצאים מתוך עצם החיים. הכהנים הסתכלו בחיים — במאורעית הבודדים והתכופים, הלאומיים והפרטיים, ומתוך הסתכלות זו הוציאו משפט על הנעשה ועל הצריך להעשות. לא רק העם—כל אדם פרטי, שהיה לו צורך באיזו עצה, היה הולך אל הנביא, והלז היה אומר לו: „כזאת וכזאת תעשה" (למשל, שאול שואל את שמואל ע"ד אתונותיו שאבדו). אז לא היו עוד נביאים, כלומר דַבְּרָנִים (נַבַּ הוא דַבֵּר באשורית), שבאו להגיד לעם פשעו וישועתו, אלא „רואים", כלומר, צופים ומסתכלים בחיים, בחיי הכלל ואף בחיי הפרט, שהיו משיאים עצות מעשיות, הדרכות בחיים. מצד ידוע אין תכונה זו של ה„רואים" העבריים מעילה ביותר: להרואה לא היה אותו מעוף-הדמיון והלך-הנפש ואותה הָעֲמָקוּת וההרמוניה השיטתית, שהיו לחכמים ההודיים. לעומת זה, מדריכים ה„רואים" העבריים את העם בדרכי החיים. הם חיים את חייו, ועל-כן הם מיטיבים לראות את השנויים, שמתהוים בחיים הללו, ולשנות על-פי זה את הדרכותיהם. כהני מצרים ואשור היו משיאים עצות מתוך הספר הנקדש והבלתי-משתנה. הנבואה היונית בדלפי היתה רחוקה מן החיים: היא היתה שקועה במסטורין שלה ונִטֶּלֶת מן העולם. מובן, שלא היתה לכהנים ונביאים כאלה אחיזה בחיים. רואי ישראל, הכהנים-הנביאים היותר קדומים, חיו בתוך העם, ועל-כן היו אף משפיעים עליו במדה מרובה.

מעט מעט מתפרדת הנבואה מן הכהונה ומתבדלת מן הכהונה,

כבר בימי שמואל מוצאים אנו „להקת־נביאים״, כלומר, חבורת בני־ארם, שהקדישו את עצמם לנבואה. הנביאים הללו היו באים בתוך העם ועושים מעשים משונים שהיו מעוררים אליהם את לבו של ההמון, מפני שהיו נמצאים במצב של התפשטות הגשמיות, של התלהבות בלתי־רגילה, שאנו קוראים לה „אֶכּסטאַזה״. ביחוד היו מתרבים נביאים כאלה בימי צרה לאומית. הגעגועים על האל הלאומי והקולטוס הלאומי היו מתחזקים אז ומתגלים במעשים משונים ומושכים את לבות ההמון. בימים כאלה היו הנביאים הנלהבים מושכים רק במעשיהם את לב העם אחר התקוה, שיֵעשה דבר היוצא מגדר הרגיל, ואחר התשוקה לעשות דבר יוצא מגדר הרגיל כדי לשחרר את העם המשועבד ואת האמונה המשועבדת. אך לאחר זמן מרובה התחילו הנביאים בעלי המעשים המשונים והקריאות המשונות לדבר אל העם ולעורר בדברים את רוחו למעשים חדשים, ואף לעשות בעצמם וע״י תלמידיהם מעשים לאומיים מכריעים. ובשעה זו נעשו ה„רואים״—רואי המעשים והמאורעות של החיים—ל„נביאים״, לדברנים, שבכחם להנהיג את אומתם ולעיררה למעשים גדולים ע״י אמרי־פיהם.

וגדול, גדול מאד הוא ההבדל שבין נביאי ישראל ובין חכמי־יון. אלה האחרונים היו משני סוגים: הסוג האחד היה—סופרים ופילוסופים יושבי־אוהל, שיצרו שיטות עיוניות על פי הקשי ההגיון ולא היו חושבים כלל על התגשמותן בחיים; הם לא היו יוצאים אל העם להוכיחו, כמו שעשו, למשל, ישעיהו, ירמיהו וכדומה. אפילו הגדולים שבחכמים אלה, סוקראַטס ואַפלַטון, שחשבו כבר מחשבות על שנוי חיי־היחיד ושנוי חיי־החברה, או הסתפקו בשיחות מחוכמות בחוצות אַתונה, שלא רעמו ולא הרגיזו, לא עוררו כעס מצד אחד והתלהבות מצד שני, או כתבו ספרים על תקון החברה,—אבל מוכיחים בשער לא היו. והסוג השני היו דברנים מעשיים, כהטועגים ועורכי־הדין שבימינו. הם לא היו יושבים בבתיהם ולא היו יוצרים שיטות עיוניות שונות, אלא היו יוצאים החוצה, וכפוליטיקנים גמורים היו מורים לעם את דרכי החיים המדיניים; אבל שום עיקרים דתיים ופרינציפים מוסריים לא היו להם. הגדול שבדברני יון, דֶמוֹסְתֶנֶס, היה מוכיח את עמו על אחדים ממעשיו המדיניים הבלתי־מחוכמים, מפני שלפי דעתו היו מביאים נזק למדינה, אבל לא מפני שאינם מוסריים. זוהי ההשקפה התוֹעַלְתִּית, האוטיליטאַריסטית, שדבר אין לה עם עיקרים ועם אמונות ודעות. נמצא, שחכמי־יון היו או מלומדים, יושבי־אהלים, שלא היה להם שום יחס ישר אל החיים, או מלומָדים מעשיים, שלא היו להם שום פרינציפים. לא כן נביאי־ישראל. הם לא ההעסקו בשאלות, שאין להן אחיזה בחיים, כמו בשאלות מה־שאחר־הטבע או בשאלת ה„יסודות הראשיים״ וכדומה.

הם הסתכלו בחיים, ומה שהורה להם שכלם—זאת אמרו לעם בקול רם, לעין־כל. אבל יחד עם זה היו להם „עיקרים עליונים", שכל תביעותיהם המוסריות והדתיות נבנו עליהם. חכמי יון היו Systemphilosophen, ואולם נביאי ישראל היו Lebensphilosophen —.

הנביאים, מכיון שיצאו מתוך מסבות החיים, היו מופיעים, כאמור, ביחוד בעת צרה, בשעה שהעם עמד בסכנה או, בכלל, בימי מאורעות גדולים ומכריעים, כשהיו מתחוללות תנועות גדולות, שהיו להן תוצאות חשובות. לפעמים, כשהיתה השעה צריכה לכך, היו הנביאים מתערבים בעניני הפוליטיקה; התערבותם זו היתה מתחלה מעשית ביותר, אחר־כך נעשתה יותר רוחנית. הם לא היו מַשְׁגִיחִים בשום דבר כשהיו רואים את העם עומד בסכנה, ואז היו מסוגלים לעסוק בעניני המדינה ביותר; ואולם הם רצו לנהל את הפוליטיקה לא מפני התועלת המדינית־המעשית שבדבר, אלא מפני שהיו רוצים לגשם את הצדק בחברה הלאומית, באומה כולה. הם רצו לעשות את המוסר עצמו למדיניות מעשית.

בראשית התפתחות הנבואה היו הנביאים, בעיקר הדבר, פטריוטים נלהבים, שדאגו לקיומם של אלהיו ומדינתו של העם. אך מתיך הדבקות באלהי־האומה נתגלה בנבואה מעט מעט יסוד גדול אחד—המוסר. הנביאים נלחמו נגד אי־המוסריות שבחברה ובעד הצדק החברותי. בטבע אין צדק ואין מוסר. מפני־מה הורג רעד־האדמה גדולים וקטנים, עניים ועשירים, צדיקים ורשעים? מפני־מה שורף הברק אילנות ובתים? מפני־מה הורג הרעם את האדם? מפני־מה מתים ילדים רכים, שלא טעמו טעם חטא? — משום שבטבע אין צדק ומוסר. על כן לא היה גם להמאמינים באלהי הטבע מוסר פנימי. המוסר, שאנו מוצאים אצל היונים, הוא מוסר מעשי, מוסר של חשבון ושל תועלת, שהרי אי־אפשר לחיות כשלא יהיה סדר ידוע בעולם ובני האדם יבלעו זה את זה. לא כן המוסר העברי. הוא נובע ממקורה של הסתכלות־בעולם שלמה ופנימית. מכיון שיהוה הוא אלהי האדם ואלהי החברה ומכיון שהחברה העברית הקדומה היתה פשוטה ובלתי־מורכבת: משפחה־שבט, שבה שוים הכל לפני הראש היחידי, ראש בית־האבות, הפטריארך,—לפיכך משגיח אף ראש האומה וראש החברה כולה, השליט העליון של האומה, אלהי האומה, על כל בניו עבדיו, והכל שוים לפניו, „לא נכר שוע לפני דל". החברה העברית הקדומה היתה במובן זה דימוקראטית ביותר, ואפילו בימים מאוחרים לא היתה בישראל עבדות גסה כזו שבשאר העמים. אליעזר עבד־אברהם הוא כאחד מבני הבית ואדונו שולחו לבחור אשה לבנו. עבד עברי אינו מצוי ביותר ואף עבד כנעני אינו כבהמה בעיני אדונו. דימוקראטיות זו, שבאה מתוך פשטות חיי־המדבר, נתגלתה אף ביחוסו של המלך העברי אל עבדיו, עד כמה

נשתרש רגש הצדק והמוסר בישראל אנו רואים ממעשה נ ב ו ת ה י ז ר ע א ל י: א ח א ב רוצה היה לקחת את כרמו, וזה לא נתן לו. רצה המלך לשלם לו בכסף מלא—ולא רצה נבות. אחאב המלך התקיף לא היה יכול לעשות כלום לאחד מעבדיו. רק איזבל אשתו, בת מלך צ י ד ו ן, שראתה בבית אביה תקיפות ועריצות הרבה, לגלגה על מורך־לבו של מלך־ישראל ומצאה ת ח ב ו ל ה להרוג את נבות על־ידי עדי־שקר. אחאב עצמו לא היה יכול לעשות דבר לנבות בכח שלטונו.ועוד לא הספיק אחאב ליהנות מן הכרם— ואליהו הנביא מופיע כברק משמים וקורא אל המלך בקול כרעם: „הרצחת וגם ירשת"? (מלכים א', כ"א, י"ט). באיזה עם מן העמים היה מקום למאורע כזה?

מעין זה מספר לנו המקרא מזמן יותר קדום. כשהרג דוד את אוריה החתי בכדי לקחת את אשתו, בא אליו נתן הנביא וספר לו את המשל היפה ע"ד „כבשת־הרש"; וכשהמלך אומר, כי בן מות הוא העשיר, אומר הנביא בקול רם: „אתה האיש!"—. יש אומרים שהוספה מאוחרת הוא כל הספור הזה; אי אפשר—אומרים הם—שבימים קדומים כאלה יבוא אדם ויאמר למלך כדברים האלה. אך מתוך נקודת־השקפתנו אפשר היה דבר כזה בימי דוד עוד יותר מבימי־אחאב, שהרי דוד היה קרוב יותר אל תקופת הפשטות של חיי הנודדים והרועים העבריים.

כבר אמרנו, שהנביאים מופיעים בעם בשעה שנשקפת סכנה לקיומו הלאומי. אחרי מות ירבעם נתחזק הקילטוס של הבעל מאוד. ביחוד גדלה הסכנה בימי בית־עמרי. עמרי, וביחוד אחאב, היו ממשיכים את הפוליטיקה של שלמה. הם השתדלו להרחיב את המסחר (הם תבעו, כאמור, ממלכי ארם לשים שוקים למסחר בדמשק), ועל־כן באו במשא־ומתן תמידי גם עם הכנענים עם־המסחר. וכך נתגברה השפעת הבעל במלכות־ישראל, עד שהיתה סכנה נשקפת לו שיתבולל בשכניו עובדי הבעל. ובאותה שעה מופיע אליהו.

§ 11. אֵלִיָּהוּ (לערך 860).

אין אנו יודעים את מוצאו של אליהו. רק זאת אנו יודעים, שהיה גלעדי. הוא מופיע פתאום, כסופה, כברק, ודברי נבואותיו מרעימים כרעם אדיר ביום בהיר. לא הוא ולא תלמידיו לא כתבו את נבואותיו על ספר; הוא רק „נביא" בלבד, ד ב ר ן ולא סופר. ודבריו הם פעולות. ובפעולותיו מתגלמת כל אישיותו הכבירה והנפלאה מאד. די לנו לקרוא את ספר מלכים כדי שנִכח, שהשפעתו היתה גדולה וכבירה. ואל־נא נשכח, שספר זה נכתב בידי בן ארץ יהודה, שבכל אופן לא היה נוטה ביותר אחרי נביא, שהתנבא ב י ש ר א ל. ובכל־כך גדלה השפעתו של אליהו על העם, עד

שעד היום הזה הריהו הגבור הראשי של האגדות העממיות הישראליות היותר יפות. אליהו הוא ה„מקנא הגדול". כל ימיו קנא ליהוה. כל ימיו נלחם נגד הבעל, נגד ערבוב המושגים הדתיים, נגד הסינקריטיסמוס הדתי הנזכר למעלה. המלה היותר חזקה ואדירה שלו היא: „עד מתי אתם פוסחים על שתי הסעיפים"? (מלכים א׳, י״ח, כ״א)—או יהוה או הבעל! או התבוללות גמורה בהכנענים או התבדלות גמורה מהם ומאלהיהם. אליהו הוא ה„מקנא הגדול" מפני שקנא לאחדותו של יהוה ולא נתן ידו לשום פשרה לשום כְּפִילוּת.

כשרצה אליהו להחליף כח, הלך אל המדבר. מפני־מה? מפני שהמדבר הוא מקור האמונה ביהוה, מקור הצֶדק המוחלט והמוסר הטהור. גם הושע, כשהוא רוצה להטעים, שהיהודים ישובו לאלהיהם ולמוסרם הלאומי, אומר: „והולכתיה המדבר" (הושע, ב׳, ט״ז). אליהו מתקומם נגד השאון והרעש, שבהם היו חוגגים את חגי־הבעל. הדת העברית הטהורה דת־נומאַדים היתה, האוהבת פשטות ושקט. לא ברוח, לא ברעש ולא באש ה׳—רואה אליהו בחזיון—אלא בקול דממה דקה!. (מלכים א׳, י״ט, י״א—י״ב). והבעל, שהיה אלהי הטבע, אהב את השאון, את השאון שבחיים ובטבע. בימי החגים לבעל היו אוכלים, שותים ושמחים; שרים וצועקים ומנגנים בכלי־שיר שונים: בקצור—חג של הבעל היה באַכּבּאַנאַליה פראית. ונגד זה מחו אליהו ושאר הנביאים. ולא רק הנביאים מחו. גם אנשים פרטיים היו מתקוממים נגד מה שנִתַּק ישראל מן החיים הפשוטים של הרועים והנוסעים בעדר. לא דבר ריק הוא מה שאנו פוגשים את יונדב בן רֵכב במרכבתו של יהוא בן נמשי: יונדב בן רכב זה היה מתנגד להקולטורה של הכנענים, שירשו בני ישראל וקבלוה עליהם, ועל־כן לא היה שותה יין ולא היה יושב בבתים, מפני שפרי הקולטורה הם. הוא רצה, שעם ישראל ישוב למה שהיה במדבר, קודם שנכנס לארץ כנען. נראה, שהיתה אז בישראל חבורה שלמה של שונאי הקולטורה הכנענית. אומרים, שהנביאים מחדשים היו, שהרי התקוממו נגד הדעות המקובלות באומה בימיהם, למשל, נגד המדיניות הארצית של המלכים ועוד. הרבה אמת יש בדברים אלו, שהרי התורה כמו שהיא לפנינו היא ברובה פרי רוחם של הנביאים, שבזמנם היו תביעותיהם מתנגדות בעיקרן למנהגי העם, ורק למסדרי התורה בזמן מאוחר נראו כל תביעות הנביאים כקיימות ועומדות מימי משה. ואף־על־פי־כן אמתית היא ההשקפה הכללית של התורה, שהנביאים לא היו מחדשים גמורים—בוראי יש מאין. הנביאים דברו תמיד בשם אלהי אבותיהם, ובצדק. אלהי־האבות היה אלהי המדבר החפשי, אלהי השויון, אלהי החיים הפשוטים והישרים. ובמובן זה היו הנביאים לא מתקנים (ריפורמאַטורים), אלא מחזירי עטרה ליושנה (רֶסטַבְּראַטורים): הם דרשו, שישוב העם לקדמתו, שיהיה עוד הפעם לאותו העם

החפשי בעל הדת הפשוטה והישרה, שהיה במדבר. עד שלא נפגש בבעל, כדי להוציא את הדבר הזה אל הפועל צריך היה להשמיד את כל כהני הבעל. ואליהו הורגם באכזריות מרובה. אבל אכזריות זו הכרחית היתה באותה שעה. הסכנה היתה כבר גדולה וקרובה יותר מדי. רק שבעת אלפים איש נשארו, אשר לא כרעו לבעל. העם בעצמו לא הבדיל בין יהוה ובין הבעל, כי כל מה שעשה עד עתה בשם יהוה עשה עתה בשם הבעל. ובמקום שיש סכנה לקיום האומה אין משגיחים בחיי אנשים פרטיים—אחת היא, אם טוב הדבר בעינינו או לא. אפשר שאליהו בעצמו סבל גם-כן הרבה ממה שהוכרה לבוא לידי מעשי-אכזריות, אך מה היה יכול לעשות?

מלבד מלחמתו הדתית, היתה לאליהו עוד מלחמה בעד הצדק והמוסר. הוא, בתור נביא-יהוה, אינו יכול לראות, איך רומסים את הצדק ברגלים. ועל כן, כשאחאב הורג את נבות היזרעאלי ולוקח את כרמו, מופיע הנביא וצווח: „הרצחת וגם ירשת!?" „כה אמר ה': במקום אשר לקקו הכלבים את דם נבות ילוקו הכלבים את דמך גם אתה!" (מלכים א', כ"א, י"ט).

§ 12 אֱלִישָׁע (לערך 850).

אליהו השמיד את כהני-הבעל עושי הרע בעיני יהוה. אבל את הרע בעצמו במקורו, בשרשו, לא השמיד עוד. כדי לבער את הרע לגמרי היה לבער את סבתו. וסבתו היה—בית-עָמְרִי. הבית הזה, כמו שאמרנו היה ממשיך את הפוליטיקה-של-מסחר, שהנהיג שלמה,—זו „הכנעניות" שהרחיקה את העם מעל עבודת-האדמה ופשטות-החיים וקרבה אותו אל מנהגי הצורים ואל אלהיהם. כדי להפסיק פוליטיקה זו ותוצאותיה, צריך היה להשמיד את ממשיכיה. ובכן היתה מלחמתו של אלישע צריכה להיות מכוונת בעיקרה כלפי בית-עמרי. ואלישע מלא את-תעודתו זו—לבער את בית עמרי— על צד היותר טוב. המקרא מעיד על אלישע, שהיה „פי שנים ברוחו" על אליהו, אבל נפלא הדבר, שאף-על-פי שאלישע עשה נפלאות, לפי המסופר במקרא, יותר מרבו אליהו, אף-על-פי כן אין זכרונו חרות כל כך על לב העם. ובה בשעה שאליהו הוא גבורן הראשי של אגדותינו הלאומיות היותר יקרות בה בשעה, שאֶת אליהו מזכיר העם בכל מוצאי שבת כ„מבשר טוב" ו„משיב לב בנים על אבותם",—באותה שעה עצמה אין שמו של אלישע נזכר אלא מעט מאד. סבת הדבר היא—מה שבמוסריותו גדול היה אליהו מאלישע. כדי להשמיד את בית-עמרי, מתחבר אלישע עם שר צבאו של יורם בן אחאב, שהרי השלטון בישראל היה נמצא תמיד בידי שרי-הצבא, כמו שראינו אצל בעשא, זמרי ועמרי. עמרי היה אהוב לכל העם ונכבד מאד בעיני שאר העמים. כתובת אשורית אחת קוראת ליהוא בשם „מלך ארץ בית-עמרי" (שַׁר מָתְ בִּית חֻמְרִי), אף על פי שיהוא הכרית את בית-עמרי: כל מלכות

ישראל נקראה על שמו של עמרי אף אחרי שפסקה הדינאסטיה שלו. וכדי להשמיד בית־מלוכה תקיף ואהוב כזה, נצרך היה אדם חזק, בעל אנרגיה עצומה; ואדם כזה מצא אלישע ביהוא. הוא היה עז ואכזרי, ולא שב מפני כל. אף נסיעתו היתה מיוחדת במינה, כמו שכתוב: „והמנהג (נהיגת הסוסים) כמנהג יהוא בן נמשי, כי בשגעון ינהג" (מלכים ב׳, ט׳, כ׳). לאיש כזה מתחבר אלישע, שולח אליו אחד מבני הנביאים ומושחו למלך. יהוא אינו מאבד אף רגע אחד לבטלה. הוא הולך מיד לעמק יזרעאל והורג שם את יורם בן אחאב. ולא אותו בלבד, אלא אף את כל בית המלך. אחר־כך הוא הורג את כל כהני הבעל ונותץ את במותיהם. משאלות אלישע נתמלאו. אך, ראשית, לא לאורך ימים, כי אחרי ארבעה דורות שבה עבודת־הבעל למלכות־ישראל: הושע כבר מתקומם נגד הבעלים עוד הפעם; ושנית, באיזה מחיר? דמים כל־כך מרובים נשפכו על נצחון מרומה לזמן קצר! הנביאים האחרונים לא היו יכולים להסכים לשפיכות־דמים גדולה כל־כך אפילו לשם דבר גדול כהשמדת הבעל. הושע אומר כבר: „ופקדתי את דמי יזרעאל על בית־יהוא והשבתי ממלכות בית־ישראל" (הושע, א׳, ד׳). אלישע בודאי לא חשב, שבכל־כך הרבה דם ישפך על־ידי יהוא. זו היתה תוצאת התערבותם של ראשוני הנביאים בפוליטיקה!

שעור חמישי.

13 §. בֵּית־יֵהוּא (843—739).

אחרי בית־עמרי מולך בית־יהוא. הבית הזה הוא הדינאַסטיה השניה והאחרונה מן הדינאסטיות המאריכות־ימים של מלכות־ישראל. בסך־הכל מלכי חמשה מלכים מבית־יהוא. וכל קיומו של הבית הזה היה תלוי במלחמות שבין אשור וארם. בית־עמרי היה נלחם תמיד עם הארמים ולא הצליח אלא לעתים רחוקות. אחאב לקח בשבי פעם אחת את בן־הדד מלך ארם, אך לא נהג בו מנהג שבויים והוציאו לחפשי. אחאב נלחם יחד עם הארמים על אשור, ובכתובת אשורית אחת אני מוצאים בין המלכים, שנלחמו עם ארם נגד אשור על יד קַרְקַר (854), גם את אַחַ־אַבֻּ, שַׁר מַתּ סַמִּירִינַ, כלומר, אחאב מלך ארץ שומרון. מזה נראה, שאיזה זמן היה אחאב למס לארם, וכשהתקומם נגדו סמך על האשורים, שהתנפלו אז על ארם. מלחמת אחאב וארם היתה לחיים ולמות, שהרי אילמלי נצחו הארמיים היה עם ישראל הולך ונטמע ביניהם בין במדיניות בין ברוחניות. זאת ראו הנביאים והשתדלו להכין את העם ולחזק את רוחו. יהוא (843—814) שלם מס לשלמנאסר השני (842) ולא נתירא מארם, ועל כן מלך במנוחה. שום דבר גדול אחר, מלבד השמדת הבעלים, לא עשה. בנו יהואחז היה גבר לא־יצלח. בימי־מלכותו הרבים (814—797) התחזקו הארמיים, שאך בשנת 805 נלחם עמהם רַמָּן־נִירַרִי III (812—783), שלקח מס מצור, צידון ו„ארץ־עמרי", והשמו את מלכות ישראל, עד שמכל חילו של יהואחז לא נשארו לו אלא „חמשים פרשים ועשרה רכב ועשרת אלפים רגלי, כי אבדם מלך ארם (הזאל) וישימם כעפר לדוש" (מ"ב, י"ג, ז'). כל הערים חרבו, הארץ נעשתה שוממה ועניה. אחריו מלך יואש בנו (797—781). בראשית ימי מלכותו לא הצליח גם הוא, אבל בסוף ימיו הצליח מאד. הארמים נחלשו מאד ע"י מלחמותיהם התכופות עם אשור. שלמנאסר III (783—773) התנפל על דמשק בשנת 775; אשור־דן (773—755) התנפל עליה בשנות 773 וגם 765 ואשור־נִירַרִי II (755—745) התנפל עליה בשנת 755. יואש השתמש במפלות התכופות האלו של ארם ונצח אותו; והוא כבש גם את מלכות־

יהודה. גאותו והכרת־תקפו נתבטאו במשל, ששלח אל אמציה מלך יהודה ע״ד החוח והארז (מ״ב, י״ד, ט׳). ביחוד התגברה מלכות ישראל בימי בנו— ירבעם השני (781—740). מצב ישראל בימי יהואחז ויואש מתוארים היטב במלכים: „כי ראה ה׳ את עני ישראל מורה מאד וגו׳ ואין עוזר לישראל, ולא דבר ה׳ למחות את שם ישראל מתחת השמים ויושיעם ביד ירבעם בן יואש" (מ״ב, י״ד, כ״ו—כ״ז). מלכות ישראל נתרחבה מאד בזמנו. לה היו משועבדות יהודה, דמשק, עמון, מואב, אדום—כל ארץ־ישראל וגם חלק מסוריה. בעל ספר מלכים כותב על ירבעם השני: „הוא השיב את גבול ישראל מלבוא חמת עד ים הערבה" (מ״ב, י״ד, כ״ה). המסחר פרץ בארץ, העם התעשר; המשא־והמתן בין ישראל ובין עמים אחרים—ועמו גם הסינקריטיסמוס הדתי—נעשו תכופים. העם היה עשיר ושמח, אוכל ושותה ורואה במוב. וכמובן, יחס את כל אלה לאלהיו הלאומי, הנותן לו נצחון על אלהי שאר העמים הקרובים והמעשיר אותו ע״י תבואות הארץ. כל הטוב הזה—מתנת יהוה הוא. ומכיון שיהוה נותן לבני־ישראל עושר וכבוד—אין זאת, כי ראוים הם לכך. והם לא ראו בלל, שהחוסן המדיני והאושר הארצי לא לאורך־ימים הם ושהם תלוים בנצחונותיו של אשור על ארם. ואז מופיע בבית־אל, בשעת חג מלא שאון במקדש־מלך, זה הנביא הנפלא, שאין אנו יודעים, איך בא לבית־אל ומי הוא ואיפה למד לנבא. ובה בשעה, שהעם עומד על מרום אָשרו, הוא קורא: „נפלה ולא תוסיף קום בתולת ישראל"! הוא יודע, שיגורש מישראל, ואפשר גם שיהרג, אך אינו יכול להתאפק, אינו יכול שלא לנבא: „אריה שאג מי לא יירא? — ה׳ אלהים דבר—מי לא ינבא?"—. הנביא הזה הוא עמוס.

§ 14. עָמוֹס (לערך 760).

אָפיו המיוחד, המבדיל אותו מן הנביאים שקדמוהו, היא האוני־ווירסאַליות שלו. יהוה אינו בעיניו רק אלהי ישראל, כמו שציירו להם עדיין במקצת אף אליהו ואלישע, אלא הוא אלהי כל העמים, אלהי־האלהים, שכל העמים שוים בעיניו. מה ששרף מלך מואב את עצמות מלך אדום לשיד הוא בעיניו חטא משפט מות, אף־על־פי שגם מואב וגם אדום עובדי־אלילים הם. ואוניווירסאַליות זו באה לעמוס מתוך הסתכלותו במצב המדיני של ישראל בימיו—. מיום שבאו ישראל לארץ־כנען ועד ימי אחאב היו נלחמים בעמים הקטנים הסובבים אותם, ועל־פי־רוב היו מנצחים אותם. ואם לפעמים לא נצחו במלחמה, היו מיחסים את המפלה לכעסו של יהוה והאמינו, שמִיד כשאַף יפייסוהו, ישובו לנצח. כן היה מצב הדברים עד ימי אחאב. כל עיקר מלחמת אליהו ואלישע היתה כדי לשמור הכרה זו

בטהרתה. בימי אחאב נפגשו היהודים בפעם הראשונה בעם חזק מאד— הארמיים, שבית־עמרי נלחם בהם כל ימיו. המלחמה היתה עזה וקשה מאד—לחיים ולמות, כאמור. העם מתחיל בפעם הראשונה לפקפק בגבורתו של יהוה. הוא מתחיל „לפסוח על שתי הסעיפים". אך עם הארמים אפשר עוד להתגושש. סוף סוף הלא אחאב נצחם. „נעמן שר־צבאם בא אל אלישע להתרפא; וכשהוא רוצה לבנות מזבח ליהוה וכדי שיהיה חשוב הדבר כאילו היה עובד לאלהי־ישראל על אדמתו הלאומית, הוא לוקח אדמה מארץ ישראל לארם. הארמיים לא בטלו, איפוא, את בני־ישראל ואת אלהיהם הלאומי. אבל הנה הופיע אשור! עלה ארי מסובכו, ומפני זעמו תחול כל הארץ! לנצחו אי־אפשר כלל. אף פעם אחת לא נצחו בני ישראל את האשוריים במלחמה. נמצא, שאין יהוה יכול לעמוד בפני אל אחר אף בארצו. נמצא, שהאל האחר חזק הוא מיהוה! אז מתיצבת לפני הנביאים שומרי משמרת האל הלאומי השאלה הקשה: יהוה או בעל (בֵּל באשורית)?—. ואחרי שהבעל חזק מיהוה, צריך, איפוא, לעבוד את הבעל אך לעזוב את יהוה ולעבוד את הבעל לא נתנה לעם ישראל אינדיווידואליותו הלאומית. בעל־כרחו נולדה אז בלבו הכרה אוניוורסאליסטית זו: אין שני אלים „יהוה" ו„בעל"; יש בעולם רק אל אחד ויהוה שמו, ושאר האלים אינם כלום, אינם אלא „אלילים". ואולם הרי העמים עובדי־האלילים מנצחים; בעל־כרחך אתה אומר, שהעמים הללו אינם אלא אמצעים, כלי־שרת בידי יהוה לענוש בהם את החוטאים. אשור הוא מטה־זעמו של הקב"ה כדי ליסר בו את ישראל.

והכרה עמוקה זו גררה אחריה עוד הכרה עמוקה אחת. מכיון שהאשוריים־העונשים אינם אלא מטה־זעם לבני־ישראל הנענשים, הרי התכלית הוא ישראל ואשור אינו אלא אמצעי. ישראל אפילו בחטאו חשוב הוא, איפוא, הרבה יותר מאשור. אם כן ישראל סובל לא מפני שהוא רע משאר הגוים, אלא דוקא מפני שהוא טוב מהם. אמנם, לא טוב בהחלט,—אילמלי כך לא היה מיוסר—, אבל טוב ביחס. ושהטובים הם מוכים יותר וסובלים יותר—זאת חזו הנביאים מבשרם. מפני־מה סובלים, מוכים הנביאים עצמם יותר מכל שאר בני־אדם? כלום הם רעים וחטאים מכל שאר בני אדם? לא! הם מוכים וסובלים דוקא מפני שטובים הם מכולם! ואף בני־ישראל כך! דוקא מפני שהם הטובים מכל העמים, מפני שבהם בחר יהוה להיות נושאי דגל המוסר והצדק, — דוקא מפני זה הם נענשים יותר מכל העמים. והשקפות עמוקות אלו, שרשמיהן הרפים נכרים כבר בימים קדומים, נעשו ברורות וצרופות ביחוד בספר נבואותיו של עמוס.

הוא במעט שאינו עוסק בענינים אך־דתיים כלל. עבודת הבעל לא היתה מצויה בישראל בימי ירבעם השני, והעגלים בבית־אל ובדן היו

מקודשים לשם אלהי ישראל, ועמוס לא התקומם נגדם כמו שהתקומם לאחר זמן ידוע הושע. ולפיכך יכולים אנו לחלק את דברי נבואותיו של עמוס רק לארבעה חלקים אלה: א) השקפותיו המדיניות; ב) השקפותיו המוסריות; ג) השקפותיו החברותיות,—וד׳) דברי־הנחמה שלו.

א׳) השקפותיו המדיניות. כידוע, הופיע עמוס בזמן מאושר, כשעם ישראל עמד על מרום החוסן המדיני והאושר הארצי, בסוף ימי יואש בן יהואחז וביחוד בימי ירבעם בנו נתרחבה מלכות ישראל עד מאד. הארץ נתעשרה והעם היה שמח וטוב־לב. הוא לא הכיר את סבת הנצחון, שנצח ירבעם את ארם, ועל כן לא ידע גם את הסכנה, שהיתה מרחפת על ראשו. ורק הנביא הבין וחזה סכנה זו מראש.

אשור רצה לכבוש את כל קדמת־אסיה ולחדור אל מצרים, ורק ארם עמד לו לשטן. על כן נתן לישראל להלחם בארם, כדי שזה האחרון יחלש ע״י המלחמות התכופות, ואחר־כך יבוא אשור ויכבוש גם את ארם וגם את ארץ־ישראל כולה. בני־ישראל לא הבינו את הדבר הזה. הם בטחו בעשרם ובחזקם, והנביא מתמרמר מאד. הוא רואה את העם עומד על עברי פי־פחת—ושמח ואינו מכיר במצבו כלל. הוא חושב, שבכחו המדיני כבש את ערי הגלעד „לא־דבר״ ו„קרנים״, והנביא בא ואומר: „השמחים ל„לא־דבר״, האומרים: הלא בחזקנו לקחנו לנו „קרנים״ (עמוס, ו׳, י״ג). לעומת מה שכתוב במלכים ב׳ (י״ד, כ״ה) על ירבעם השני: „הוא השיב את גבול ישראל מלבוא חמת עד־ ים הערבה״, אומר עמוס: „כי הנני מקים עליכם וגו׳ גוי ולחצו אתכם מלבוא חמת עד נחל הערבה״ (שם, ו׳, י״ד), כלומר, יקחו מכם את כל מה שלקחתם משאר העמים, „וישראל גלה יגלה מעל אדמתו״ (שם, ז׳, י״ז), „והגליתי אתכם מהלאה לדמשק״(שם, ה׳, כ״ז), כלומר, לאשור, כי הנביא רואה את המצב ומבין, שמפלת שומרון מוכרחת היא לבוא. זוהי השקפתו המדינית הבהירה והחדה של עמוס. בשעה של אושר ארצי וחוסן מדיני הוא רואה כנביא גמור מה שיבוא לישראל ע״י אשור—הוא רואה מפלה וגלות—

ב׳) השקפותיו המוסריות: חלק זה של נבואותיו מורכב הוא הרבה יותר. עם ישראל היה שמח, מאושר: ארצו עשירה, ממלכתו אדירה. מי נותן לו עושר וחוסן זה, אם לא יהוה? ומכיון שיהוה משפיע עליו טובה במדה כל־כך מרובה, בודאי הוא הטוב שבעמים, בחירו ואהובו של יהוה. הדבר הזה השפיע על מוסריותו של העם לרעה, כי לא ראה צורך בדבר לשַפֵּר את מעשיו. הוא נעשה גאה ובוטח ביותר והיה חושב, שהוא יכול לעשות מה שלבו חפץ, שהרי יהוה, האוהבו כל־כך, לא יתן לשום אומה לנצחו. אבל הנביא בא ואומר לבני־ישראל: „שנאתי, מאסתי חגיכם ולא אריח בעצרותיכם״—איני אוהב אתכם ואת קרבנותיכם כלל. „הסר מעלי

המון שיריך, והמית נבליך לא אשמע!" — כי על־פי מנהגי־הבעל היו הומים, שרים ומנגנים בחגים, ובכלל היו עובדים אותו ברעש גדול, כאמור. והנביא מוסיף והולך: חושבים אתם, שתשחדו אותי בעולות וזבחים? לא! הריני שונא כל אותם הקרבנות ואיני דורש מכם אלא צדקה וחסד: „ויגל כמים משפט וצדקה—כנחל איתן" (עמוס, ה', כ"א—כ"ד).

ועמוס אינו מסתפק בזה בלבד. משפט וצדקה דרש גם אליהו. עמוס הולך הלאה. הוא אומר לבני ישראל: חושבים אתם את עצמכם לבחירי ה', ועל־כן אתם בטוחים בו, שלא יתן לכם לנפול. כן, אמת הדבר: יהוה בכם בחר מכל העמים; אבל לא כדי שתהיינה זכיותיכם מרובות מזכיות כל העמים, אלא כדי שחובותיכם יהיו מרובים משלהם! דוקא מפני שאתם מוכשרים יותר מכל העמים לדעת את ה' וללכת בדרכיו, על כן גדול עונכם ביותר, אם אתם סרים מאחריו ומאחרי מצוותיו: „רק אתכם ידעתי מכל משפחות האדמה—על־כן אפקוד עליכם את כל עונותיכם" (ג',ב'). מאשור, עמון, מואב, ארום וכדומה להם איני יכול להפרע על שאינם עושים מעשים טובים—אין הם מוכשרים לעשותם כמותכם.—ואף־על־פי שאתם מצוינים מכל העמים, אין לכם להתנשא עליהם. אין לכם להביא ראיה, שיהוה בחר בכם, מזה, שהוציאכם ממצרים: גם את הפלשתים הוציא מכפתור ואת ארם מקיר; ובכן במה תתגאו עליהם? לפני הכל שוים: „הלא כבני כושיים אתם לי, בני־ישראל!" (ט', ז'). יהוה, האל הלאומי של העברים, נעשה כאן לאלהי־העולם, שכל העמים הם מעשי ידיו. וכך התרומם עמוס עד לידי נקודת־הגובה של האוניוורסאליסמוס. מצד אחד מוצאים אנו בספרו נבואות על אדום, מואב, עמון, דמשק ועוד, ועל דברים, שאינם נוגעים לישראל כלל, ומצד שני הוא הולך ומונה שורה שלמה של חטאים, שחטאו יהודה וישראל ככל העמים (א', ג'—ב', י').

אלו הן ההשקפות המוסריות של עמוס. אם נשיב אל לבנו, שהנביא הזה לא בישראל נולד, אלא ביהודה—בתקוע—, שהוא היה לא מן המשפחות המיוחסות, אלא רועה ונוטע, ואף־על־פי־כן בא בלי שום צל של פחד ואמר להם לבני־ישראל דברי־תוכחה קשים ומרים מעין „וקמתי על בית־ירבעם בחרב!", אף־על־פי שידע, שיגרשוהו מבית־אל ואפשר שגם יהרגוהו,— כשנזכור כל אלה כלום אפשר שלא נשתומם ונתפלא על גדלו של הנביא הזה? וכי לא רוח ה' דבר בו? וכי אין לפנינו כאן רוח־הקודש, המרוממת את האדם עד למדרגה שלמעלה מן האנושיות ומחסרתו מעט מאלהים.

ג') השקפותיו החברותיות. כבר אמרנו למעלה (§ 2), שעל־פי ההשקפות הקדומות של בני ישראל יהוה הוא אלהי השויון החברותי. העניות הנמצאת בעולם או באה ישר על האדם מן האדם או באה על האדם מן הטבע ע"י אלהים לשם עונש. כשנכנסו בני־ישראל לארץ־כנען וכל שבט ושבט כבש

לו את חלקו, היתה האדמה די והותר לכלכל את כל המשפחות. אך משנתרבו האוכלוסין נתרבה גם הצורך באדמה. המסחר פרץ בארץ וע״י זה נתרבו העשירים. העשירים אספו לתוך ידם את כל האדמה ולעניים לא נשאר כלום. כדי לעבוד את אדמתם המרובה השתמשו העשירים בשכירים (наемные рабочіе Lohnarbeiter). התחילה אֶכספלואטציה נוראה. מן האכרים העניים היו מוכרי־התבואות העשירים קונים תבואה בזול ומוכרים אותה ביוקר גדול. ובכן, ביחד עם העשירות הנפרזה וחיי־התענוגים, גדלה בעם גם העניות, שלא היה לה כמעט מקום בחיי הנודדים. ועמוס מתקומם כנגד הרע החברותי הזה—שלטון האדם באדם לרע לו.

מצד אחד הוא מתאר את העשירות הנפרזה:

הַשּׁוֹכְבִים עַל מִטּוֹת־שֵׁן — וּסְרוּחִים עַל עַרְשׂוֹתָם;
וְאוֹכְלִים כָּרִים מִצֹּאן — וַעֲגָלִים מִתּוֹךְ מַרְבֵּק;
הַפּוֹרְטִים עַל־פִּי הַנָּבֶל, — כְּדָוִיד חָשְׁבוּ לָהֶם כְּלֵי־שִׁיר,
הַשּׁוֹתִים בְּמִזְרְקֵי יַיִן — וְרֵאשִׁית שְׁמָנִים יִמְשָׁחוּ—
וְלֹא נֶחְלוּ עַל שֵׁבֶר יוֹסֵף״ (ו׳, ד׳—ו׳).

ואיך עשו את כל העושר הזה?—במהמה ואונאה,

הַשֹּׁאֲפִים [לְכַלּוֹת] אֶבְיוֹן — וְלַשְׁבִּית עֲנִיֵּי אָרֶץ וגו׳,
לִקְנוֹת בַּכֶּסֶף דַּלִּים — וְאֶבְיוֹן־בַּעֲבוּר נַעֲלָיִם (ח׳, ד׳—ו׳).

ולא רק האנשים, אלא אף הנשים נשחתות במוסרן מאד. הן אוהבות להתיפות ולהתקשט, לזלול ולסבוא, ולתכלית זו אינן נסוגות אחור מפני לחץ עניים מצד בעליהן. והנביא קורא אליהן: „שמעו הדבר הזה, פרות הבשן אשר בהר שומרון,—

הָעוֹשְׁקוֹת דַּלִּים, — הָרוֹצְצוֹת אֶבְיוֹנִים,
הָאוֹמְרוֹת לַאֲדוֹנֵיהֶם: — הָבִיאָה וְנִשְׁתֶּה! (ד׳, א׳).

כך מוכיח הנביא הזה את העם החוטא. וכדי להרעיש את לבו, הוא מתחיל בשירה־קינה זו: „נפלה ולא־תוסיף קום, בתולת ישראל״ (ה׳, ב׳). שמחים אתם ואינכם מרגישים בסכנה הקרובה. עוד מעט ויבוא אשור ובעודכם אוכלים ושותים יגלה אתכם מעל אדמתכם ויחריב את ממלכתכם!

עד כאן חלק־הפורעניות שבנבואות עמוס. אבל יש בהן גם —

ד) דברי נחמה. לא רק הוכח יוכיח עמוס את העם, אלא גם נחם ינחמנו ויתן בלבו תקוות לעתיד יותר מבהיק. אחרת אי־אפשר לנביא לעשות. כי הנביא אי־אפשר לו שלא לקוות לטוב. כי בתור אלהי השויון והצדק אין יהוה אלהי הרע, אלא אלהי הטוב; נמצא, שהכח העליון השולט בעולם טוב הוא, והרע בא רק ע״י מעשיו הרעים של האדם. ומאחר שה׳ צריך לנצח

סוף כל סוף, צריך ומוכרח אף הטוב לנצח סוף סוף. לפי זה יהיה האידיאל של הנביא—הטוב שלעתיד-לבוא.

ברע, שהאדם עושה, צפון ענשו של האדם כגרעין בתוך הקליפה. כי כשהאדם עושה רע, הוא מפריע בזה את הסדר המוסרי, שצריך לשלוט בעולם, יציר-כפיו של הקב"ה, מקור הטוב. לפי זה אין יהוה מעניש את האדם, אלא האדם מעניש את עצמו. צריך, איפוא, שישובו בני-אדם בתשובה שלמה ויתחילו לעשות טוב—ומיד תבוא תשועה לעולם. ולפיכך אין לך נביא, שלא יסיים בדברי תנחומין. יש נביאים, שמדת פורענותם גדולה ממדת נחמתם ויש להפך. דבר זה תלוי במצב, שבו נמצא העם בשעה שנאמרה נבואה זו או אחרת. כשהעם נמצא במצב טוב לפי ערך, מדת הפורענות גדולה ממדת הנחמה; ולהפך, כשהעם עני וחלש—מדת הנחמה גדולה. אצל עמוס מדת הפורענות גדולה, מפני שהתנבא בשעת הצלחתו היחוסית של העם—בימי ירבעם בן יואש. אך גם הוא אי-אפשר לו בלי נבואות-תנחומין. על-כן אין דעתי נוטה לדעתם של כמה וכמה מן החוקרים החדשים, שהפסוקים האחרונים מספר עמוס (ט', י"א — ט"ו), הכוללים דברי נחמה, מאוחרים הם. נביא בלא נבואות-תנחומים הוא דבר שאי-אפשר. תנחומים מועטים יש לעמוס מן הטעם האמור, אך מועט זה מחזיק את המרובה: „ביום ההוא אקים את סכת דוד הנופלת" וגו' (היעוד המדיני); ו„הנה ימים באים ונגש חורש בקוצר" וגו' (היעוד הארצי),—כלומר, גם הטבע ישתנה לטוב, כשהאדם ישתנה לטוב.

החכמים האומרים, שמפסוק י"א פרק ט' עד סוף הספר הם דברים, שלא עמוס אֲמָרָם׳ נשענים על מה שאמר הנביא הזה: „נפלה, לא תוסיף קום, בתולת ישראל" ועל מה שלפני דברי הנחמה אנו מוצאים: „הנה עיני ה' אלהים בממלכה החטאה, והשמדתי אותה מעל פני האדמה"; אך לפי מה שבארנו כבר, אין זו סתירה כלל. משל למה הדבר דומה: לאיש המוכיח את בנו; בתחלה הוא מדבר אליו קשות, ואחרי שהגיע לידי התוכחה היותר קשה, מתעוררים רחמיו והוא מטיף לו דברי תנחומים. אילמלא האמין עמוס בעתידות ישראל כלל וכלל, לא היה לו מה להוכיח ואת מי להוכיח: כלום אומרים תוכחות לאחר יאוש, וכלום בשר המת מרגיש באיזמל? כל מוכיח מאמין באפשרות השנוי לטובה, אם המוכח יחזור בתשובה שלמה, ומקוה, שדבריו יעוררו לתשובה שלמה, ואז ישתנה הכל לטוב. וכך היה גם עמוס.

§ 15. הוֹשֵׁעַ (לערך 750).

הנביא הראשון אחרי עמוס היה הושע. עמוס פסק מלהתנבא בסוף ימי ירבעם השני ובסוף ימי עוזיהו, והושע התנבא עוד בראשית ימי

חזקיה. הושע שונה מעמוס הרבה. מדת נחמתו של הושע גדולה ממדת הפורענות שלו, כי הוא חי בזמן קשה ביותר. אילו היה אפשר להשוות את הנביאים זה לזה, היינו אומרים, שעמוס דומה לישעיהו והושע לירמיהו. עמוס הוא נביא המשפט והצדק; הושע הבנים יסוד חדש לתוך היחס שבין ישראל לאלהיו—את' האהבה. עמוס הוא נביא קשה בכל מה שנוגע לדרישת המשפט. צדק ומשפט הוא דורש—ואפילו אם עמו יחרב ע"י זה: „יקוב הדין את ההר". אם חטא ישראל—אין רחמים בדין, שהרי כך דורשות מדת־המשפט ומדת־הגמול. בדברי הושע רועדת כבר נימא דקה של אהבה. אך על זה עוד נדבר להלן. קודם צריכים אנו לתת השקפה קצרה על המצב המדיני והאיקונומי של מלכות ישראל בימים ההם.

זמנו של הושע היה עת־צרה לשומרון. בארץ שררה אנארכיה גמורה. המלך האחרון, שמת במנוחה, היה ירבעם השני. בנו זכריה מולך בסך־הכל ששה חדשים. שלום בן יבש קושר עליו והורגו „קבל עם". שלום בן יבש מולך ירח ימים ועליו מתקשר מנחם בן גדי מתִרצה והורגו. הוא מולך עשר שנים. בימיו עלה פול מלך אשור למלחמה עם ישראל ומנחם נותן לו אלף ככרי כסף (טַלֶנְטים) *). את הכסף הזה קבץ בין „גבורי החיל", כלומר העשירים, שכל אחד מהם נתן חמשים שקל כסף. נראה, שהעשירות היתה נפרצה מאד בישראל, עד שהיו הרבה אנשים יכולים לתת חמשים, חמשים שקל כל אחד (סכום מסוים בזמן ההוא). אחרי מנחם מולך פקחיה בנו שתי שנים ועליו קם פקח בן רמליהו והורגו. הוא מולך עשרים ושתים שנה, ועליו קם הושע בן אלה והורגו ומולך תחתיו. בזמנו של הושע חרבה מלכות ישראל ע"י אשור. נקל לו לכל אדם לצייר לעצמו את מצב העם. בזמן של אנארכיה כזו אי אפשר לשום מלך לעשות איזה תקון הגון בממלכה מפני שאינו יודע מה ילד יום. במצב כזה הולך העם ומתנוונה והארץ מתמלאה חמס וגזל־משפט. ובזמן כזה היה הושע מוכרח, לנבא! אין להתפלא, איפוא, על שקשה היא תוכחתו. אבל תנחומיו גדולים ממנה: אילמלא הם, היה העם מגיע לידי היאוש הגדול.

גם נבואותיו יכולות להחלק לארבעה חלקים: א') החלק המדיני, ב') החלק הדתי, ג') החלק המוסרי, וד') דברי־הנחמה.

א') בחלק המדיני מתמרמר הושע על הפוליטיקה של המלכים הקטלנים ועל האינטריגות של „שרי־החצר". הוא כועס על הסדר—או אי־

---

*) האשוריולונים הקודמים, שלא מצאו בכתבי־היתדות את השם „פול", החליטו שיש כאן טעות במקרא, שהרי בזמנו של מנחם מלך תגלת־פלאסר השלישי ולא פול. יאולם זה לא כבר נמצאה כתובת אשורית, שכתוב בה: תֻּכְּלַתְּ פַּלַ־שַׁרַ עַ־שֻׁמְ־שֻׁ שֻׁנִיאֻ פֻּלֻ, כלומר: תגלת פלאסר, ששמו השני פול.

הסדר—השורר בארץ. הוא רואה את מעשי השרים ותחבולותיהם, שהמלך יודע מהם ואינו מוחה בידם; אדרבה: „ברעתם ישמחו מלך ובכחשיהם—שרים" (הושע, ז', ג'). כולם זוללים וסובאים. עד שב„יום-מלך" (יום-גינוסיא או יום המלכת מלך חדש) חולים שרים מחמת יין, שהם מרבים לשתות. והנביא אינו יכול להניח, שמלכים ישרים כאלה מידי ה' ינתנו לעם: „הם המליכו ולא ממני, השירו ולא ידעתי" (שם, ח', ד'); „אתן לך מלך באפי ואקח בעברתי" (שם, י"ג, י"א); „נדמה שומרון מלכה כקצף על פני מים" (שם, י', ז'). באירוניה מרה אומר הנביא: „אהי מלכך, אפוא, ויושיעך בכל עריך ושופטיך (כלומר, „מלכך ושופטיך בכל עריך"), אשר אמרת: תנה לי מלך ושרים" (שם, י"ג, י'). והוא מגיע עד לידי יחס שלילי אל כל מלכות-ישראל, שהיא מנבא לה כליון חרוץ. וכן היה: לא עברו ימים מועטים עד שבאו האשורים וכבשוה. הושע לא חי עד זמן הכבוש, כי אפילו על מצור-שומרון אין רמזים בספרו. נבואתו פסקה, כפי הנראה, בראשית מלכותו של הושע בן אלה.

ב') החלק הדתי. אחרי הריגת זכריה, כשפסקה מלכות בית-יהוא, מתחיל עוד הפעם להתפשט בארץ ישראל הקולטוס של הבעל הפיניקי והבל האשורי. את כל טוב הארץ מיחס העם להבעל. נגד זה מתקומם הושע בכל כחו. אתם אומרים שה„בעל"—אדון-הארץ—נתן לכם את עושר הארץ, לא—„אנכי נתתי לכם את הדגן והתירוש והיצהר, וכסף הרביתי לה וזהב—עשו לבעל" (שם, ב', י'). לפני הנביא עוד הפעם סינקריטיזמוס דתי כבימי אליהו; ובכן מה הרויח אליהו במלחמתו נגד הבעל, וביחוד—אלישע בשפיכת-דמיהם של בני בית-עמרי? על כן מתמרמר הושע על שהתחבר אלישע אל יהוא, שהרג את כל בית אחאב בעמק יזרעאל; יהוא קורא: „ופקדתי את דמי יזרעאל על בית יהוא והשבתי ממלכות בית ישראל" (שם, א', ד'). אך הוא הולך עוד הלאה. הוא נלחם נגד העגלים—נגד אותם העגלים, שמימי ירבעם ואילך היו מסמלים את יהוה בעיני ההמון, כהניו ומלכיו. וזוהי גאונותו של הושע. הוא הרגיש בדבר, שהעגלים הללו, שהיו מתחלה רק סמלו של יהוה, נעשו ברבות הימים לאלהים בפני עצמם (פטישיסמוס). היא מתקומם נגד ה„עגלים" (כך הוא קורא את תבנית ה„שור איכל עשב" לגנאי) בכל כחו: „זנח עגלך שומרון, חרה אפי בם! עד מתי לא יוכלו נקיון! כי מישראל והוא חרש עשהו (כלומר, „כי מישראל הוא יחרש עשהו"). ולא אלהים הוא, כי שבבים יהיה עגל שומרון" (ח', ה'—ו'). בסארקאסמוס חד כחרב מרוטה הוא אומר: „זובחי אדם—עגלים ישקון" (י"ג, ב'). אותם הרצחנים והחמסנים, שהורגים את האביונים בתחבולותיהם או ב„משפט",—הם נושקים את העגלים! אף נביא אחד מן הקודמים להושע לא יצא להלחם בעגלים—ובאופן כזה! הנביאים

הקודמים להושע היו נלחמים נגד הבעל, אך לא נגד העגלים, שירבעם יתם להם את ההוצאה ממצרים. אומרים, שעמוס התירא מן המלכים והכהנים לדבר על העגלים; אך זהו אבסורד. אדם, שאינו ירא לומר „וקמתי על בית ירבעם בחרב" קבל עם, לא התירא בשום אופן לדבר גם נגד העגלים. הוא רק לא הרגיש בהגשמה של העגלים מצד ההמון כהושע. עמוס, אליהו ואלישע הקפידו אך על זה, שיהיה יהוה האל היחיד והמיוחד, אך לא הקפידו, שלא יעשו לו בני ישראל סמל. ואולם הושע הרגיש כבר באלילות הגסה, שהיתה בציורי ההמון, והתקומם נגדה בכל כחו. הוא מוכיח את הכהנים על שהם רוצים, שירבה העם לחטוא ושיקריב קרבנות הרבה, כדי שהם—הכהנים—יאכלו וישתו ויחיו חיי-תענוגים; ובדברים נמרצים הוא מיסרם: „חטאת עמי יאכלו ואל עונם ישאו נפשם" (ד׳, ח׳). אי-אפשר לדעת, מי נופל ממי בדעת-אלהים: „ועמך כמריבי כהן" (ד׳,ד׳), כלומר, העם רב עם הכהן, מי מהם משפיל יותר את כבוד אלהים במעשיו המכוערים ובבערותו. כך התיחס הנביא לראשי האמונה ומנהיגי העם בימיו. אכן, לזה נצרך אומץ-לב לא מעט!

ג׳) החלק המוסרי של נבואות הושע דומה הוא לזה של עמוס. הושע עולה על עמוס ברקות-ההרגשה ובעומק-ההשגה, אבל הוא נופל ממנו בעזוז בטוי-רגשותיו. הוא מתקומם נגד הרע החברותי, שהאדם אשם בו. „על כן תאבל הארץ (על שהאדם עושה רע) ואומלל כל יושב בה, בחית השדה ובבכל עוף השמים, וגם דגי הים יאספו" (ד׳, ג׳). הטבע סובל ונענש על חטאותיו של האדם. כי יהוה הוא אלהי האדם והטבע היא בידו, וכשהאדם חוטא הוא מפריע בזה את הסדר המוסרי של העולם כולו והכל אָבל—גם הדומם, גם הצומח וגם החי. לדבר ביתר פרטיות על השקפותיו המוסריות של הושע אין מן הצורך, שהרי הן דומות לאותן של עמוס. ולעומת זה ראוי להאריך בנבואות-התנחומים שלו, שאין דוגמתן בעמוס.

ד׳) דברי נחמתו. כדי להבין את אלה, אנו צריכים להזכיר אֶפיזודה מחייו הפרטיים, שהשפיעה הרבה על כל דברי-נחמתו.

כפי הנראה, אהב הנביא אשה, שלא הצטיינה בצניעות יתרה. הנביא ידע את דרכיה, אבל אהבתו גברה והוא קוה לרוממה משפלותה ע"י אהבתו ולהחזירה מדרכה הרעה. אהבה כזו מוזרה היא לנו מאד ומוזרה היתה גם להנביא עצמו. נביא נושא דגל המוסר העברי הטהור אוהב אשה יוצאָנית! ועזה היא אהבתו, ואינו יכול לשחרר את עצמו ממנה. לפיכך הוא חושב, שאהבה זו היא נסיון, שבו מנסה אותו ה׳, או מצוה לתכלית מוסרית ידועה: ה׳ מצוה אותו „לך אהב אשת זנונים" כדי שיהיה למופת לבני ישראל. הוא אוהב אשה חוטאת זו ונושא אותה. כמדומה לו, שהיא צריכה להיות לו אסירת-תודה מפני שהציל אותה מתהום-האבדון. אבל

היא עוזבת אותו וזונה אחרי בעלים אחרים. הנביא מתמרמר מאד על הדבר הזה. מכיר הוא, שהוא צריך לשנוא את אשתו, ורוצה הוא לשכחה— ובאותה שעה עצמה הוא מרגיש, שהוא מוסיף לאהוב אותה באותה האהבה, שאהב אותה קודם-לכן. שני רגשות נלחמים בו: רגש הקנאה והכעס ורגש האהבה והחמלה; וסוף סוף משתוקק הוא, שאשתו תשוב אליו, והוא מקוה, שכן יהיה: היא תשוב אליו והוא יקבלה באהבה, בחסד וברחמים. כמובן, סובל הוא מכל זה מאד, אבל, כאמור, חושב הוא, שה' נתן לו את הענין הרע הזה כדי שיכיר את היחס שבין בני ישראל לאלהיהם ויראה להם על היחס הזה. והדמיון נפלא הוא מאד. עם ישראל לא היה מן המיוחסים ביותר, ויחזקאל (ט"ז, ג') אומר עליו: „אביך אמורי ואמך—חתית". יהוה בחר בו להיות נושא הדגל של המוסר הטהור והצדק המוחלט, והוא פשע בו וזנה אחרי אלהים אחרים: „כענבים במדבר מצאתי ישראל וגו', המה באו בעל-פעור וינזרו לבושת" (הושע, ט', י'). הם אינם מכירים תודה לאלהיהם וחושבים, שכל מה שנתן להם יהוה נתן להם באמת הבעל. יהוה רוצה לגרשם מעל פניו—ממש כהושע את אשתו, אך הוא עדיין אוהב אותם—ואיך ישכחם?

כמה מן הטראגידיה יש כאן! הוא שונאם ואוהבם כאחד. ובעיקר הוא רוצה, שבני-ישראל ישובו אליו ואז יקבלם באהבה. הוא אינו רוצה ואינו יכול לגרשם לגמרי, כי הוא אוהבם אחרי כל תועבותיהם: „אלך—אומר ה'—אשובה אל מקומי עד אשר יאשמו ובקשו פני, בצר להם ישחרונני" (שם, ה', ט"ו); „איך אתנך אפרים, אמגנך ישראל? וגו' נהפך עלי לבי, יחד נכמרו נחומי. לא אעשה חרון אפי, לא אשוב לשחת אפרים" (שם, י"א, ח'—ט'). כמה מן האהבה והרוך יש בדברים הללו! אלהים כועס על עמו כמו שיכול לכעוס אוהב על אהובתו הבוגדה, שהוא מוסיף לאהוב אותה ורוצה בתשובתה!

עמוס, כמו שאמרנו למעלה, הוא נביא הצדק המוחלט, ולפעמים הוא כמעט אכזרי מפני שהוא יודע רק את מדת-הדין; ואולם הושע הוא נביא-האהבה. יהוה בחר בעמו מפני שהוא אוהבו, ועל-כן בטוח הנביא, שלא יעזבנו לעולם. והוא מנבא לעמו העלוב עתיד טוב ומזהיר, שבו ישתנה אף הטבע לטוב אחרי שישתנה האדם לטוב:

אֶהְיֶה כַטַּל לְיִשְׂרָאֵל, יִפְרַח כַּשּׁוֹשַׁנָּה
וְיַךְ שָׁרָשָׁיו כַּלְּבָנוֹן.
יֵלְכוּ יוֹנְקוֹתָיו וִיהִי כַזַּיִת הוֹדוֹ
וְרֵיחַ לוֹ כַּלְּבָנוֹן.

יָשֻׁבוּ יֹשְׁבֵי בְצִלּוֹ, יְחַיּוּ דָגָן וְיִפְרְחוּ כַגָּפֶן,
זִכְרוֹ כְּיֵין לְבָנוֹן.

הוא מקוה, שאשתו הבוגדה תשוב אליו, ואומר:

וְאֵרַשְׂתִּיךְ לִי לְעוֹלָם, וְאֵרַשְׂתִּיךְ לִי בְּצֶדֶק וּבְמִשְׁפָּט וּבְחֶסֶד וּבְרַחֲמִים,
וְאֵרַשְׂתִּיךְ לִי בֶּאֱמוּנָה, וְיָדַעַתְּ אֶת יְהוָה (ב׳, כ״א–כ״ב).

„והיה ביום ההוא אענה, נאום ה׳, אענה את השמים, והם יענו את הארץ, והארץ תענה את הדגן ואת התירוש ואת היצהר, והם יענו את יזרעאל.

וּזְרַעְתִּיהָ לִי בָּאָרֶץ, וְרִחַמְתִּי אֶת לֹא־רוּחָמָה,
וְאָמַרְתִּי לְלֹא־עַמִּי: „עַמִּי אַתָּה!" וְהוּא יֹאמַר: „אֱלֹהָי!" (ב, כ״ג–כ״ה).

שעור ששי.

§ 16. מלכות יהודה עד ישעיה.

מלכות ישראל נפלה. מרכז־הכובד נעשתה מלכות יהודה. על־כן אנו צריכים לדבר עתה ביתר פרטות על מלכות זו, שעד עכשיו הזכרנוה רק דרך־אגב.

שני יתרונות היו לה למלכות־יהודה על מלכות־ישראל: ראשית, בית־מלוכה אחד ומתמיד. הדבר הזה מקשר קשר חזק את הממשלה העליונה עם העם. ושנית, אריכות־ימיהם של המלכים. כי כשהמלכים מתחלפים במהירות אין ספק בידם לתקן תקונים חשובים בחיים ולהביא בהם שנויים של ממש: נטיעות, שנוטע מלך זה, בא מלך אחר ומקצץ עד שהספיקו להשתרש בקרקע. דבר זה מעכב את מהלך התפתחותה של המדינה ומפריע בעד פריחתה. ועכוב כזה אנו מוצאים במלכות־ישראל, שמלכיה היו קצרי־ימים. במלכות־יהודה אנו רואים, שכמעט כל המלכים מאריכים ימים על כסאם פחות או יותר.—רחבעם מלך שבע עשרה שנה, נכדו אסא—ארבעים שנה ואחת ויהושפט בנו—עשרים וחמש שנים. אחרי יהושפט מלך בנו יהורם כשמונה שנים, אחר־כך אחזיה. אחרי אחזיה התחוללה ריבולוציה.

מצבה של מלכות־יהודה עד אחזיה היה כך: משעת המרד של שבטי־ישראל במלכות בית־דוד כמעט שלא פסקה המלחמה בין מלכי־יהודה ומלכי־ישראל. נעשו פעם בפעם נסיונות להשיב את המלוכה על כל העם לבית־דוד ומלחמות היו לו לירבעם כל ימיו עם רחבעם ועם בנו אביה אחריו. פעם נצח זה ופעם—זה, אבל להשיב את המלוכה לבית־דוד לא עלה בידי מלכי יהודה. בראשית ימי־מלכותו של א ס א בן אביה שקטה הממלכה לזמן מועט. אף־על־פי שבימי אסא היתה מלכות יהודה חזקה למדי, אף על־פי־כן לא יכול אסא לעמוד בפני מלכות ישראל, וכשעלה עליו בעשא, מוכרח היה לפנות לעזרה לבן־הדד, מלך ארם. אחרי אסא מלך י ה ו ש פ ט בנו. בימיו חדלו הסכסוכים בין מלכות ישראל ויהודה. יחוסיהן נשתנו לטובה. יהודה, כאמור למעלה (§ 8), היתה כפופה לישראל, וכבר נתפשרה עם מצבה זה. יהושפט היה איש־מלחמה. הוא נתן צבא בכל ערי־יהודה הבצורות, בנה בירניות וערי־מסכנות והרבה מן העמים שמסביבות יהודה

העלו לו מס: „ויהי פחד ה׳ על כל ממלכות הארצות אשר סביבות יהודה״; כך, לפחות, מספר לנו בעל דברי-הימים (ב׳, י״ז, י׳), אם רק אפשר לסמוך עליו. רק דבר אחד אינו מוטל בספק: אדום העלה מס ליהושפט; ובזה דומה יהושפט הרבה לשלמה כמו שהוא דומה לו ביחוסיו הטובים אל הממלכות התקיפות שכנותיו. ביותר שם גם יהושפט את לבו לסדר הפנימי של הממלכה. הוא נתן נציבים בכל ערי יהודה וגם באדום, כשלמה; וכשלמה אנו רואים אותו מנסה לשלוח אניות לאופיר כדי להגדיל את המסחר בארצו (מלכים א׳, כ״ב, מ״ט—נ׳). הוא היה יכול לעשות זאת רק אם אדום היה תחת שלטונו עם העיר האדומית אילת—עציון-גבר, ששם נשברו אניותיו.

יהורם בנו מלך כשמונה שנים והלך בדרך מלכי ישראל, כי בת אחאב היתה לו לאשה (מלכים ב׳, ח׳, י״ח). ימי-מלכותו לא היו מוצלחים. אדום פשע בימיו ביהודה, הרג את נציבה והמליך עליו מלך. אחרי יהורם מלך אחזיה בנו שנה אחת. אחזיה נהרג על-ידי יהוא בן נמשי בשעת המהפכה במלכות ישראל. ואז התחוללה המהפכה גם בחצר-המלוכה ביהודה. כשראתה עתליה בת איזבל, אמו של אחזיה, שעבודת-הבעל נשמדה כולה בישראל, נסתה לכוננה ביהודה. אבל קשה היה לעשות דבר זה. כי, כמו שאמרנו כבר, היתה עבודת יהוה במלכות יהודה יותר טהורה, אף אם לא היתה טהורה לגמרי: הבמות (שרידי-המקדשים של הכנענים) עוד התקיימו והאשרה נכרתה רק בימי חזקיהו. אבל עבודת-הבעל לא היתה נהוגה ביהודה ורק יהורם ואחזיה נטו אחריה מפני שהיו כפופים לבית-אחאב והתחתנו בבנותיו. עתליה רצתה לעשות את עבודת-הבעל ביהודה למה שהיתה כבר בישראל—לקולטוס רשמי, ולתכלית זו אבדה את כל זרע דוד, כדי שלא יפריעו בעד מעשיה וכדי שהממשלה תשאר בידיה בלבד.

אבל בן קטן של אחזיה, יואש, נחבא על-ידי אחות אחזיה, יהושבע, בבית אלהים. אחר שש שנים, כשגדל הנער ובארץ גדלה ההתמרמרות על עתליה ומעשיה, הוציא יהוידע הכהן-הראש את יואש אל העם. העם התיחס תמיד בחבה יתרה למלכי בית דוד, וגם הפעם צהל לקראת המלך הצעיר. יהואש הומלך ועתליה הומתה. כל עוד חי יהוידע הכהן היו דבריו נשמעים למלך וכל מעשי המדינה היו נחתכים על פיו; ואז נעשה גם „בדק-הבית״ הראשון. אך כשמת יהוידע הכהן סר המלך מן הדרך, שהדריכו בה יהוידע. אז התעורר נגדו אי-רצון, שרי החצר התקשרו עליו והרגוהו. על כסא-המלוכה עלה—לא אחד מן הקושרים והרצחנים, כמו שהיה הדבר נוהג במקרים כאלה במלכות ישראל, אלא בנו של המלך המומת, אמציה. אמציה היה מלך בינוני, לא קריר ולא חמים בכשרונו, ורק גאוה וגודל-לבב היו בו הרבה מכפי מה שהיה ראוי לו. לפי עדות הכתוב, „עשה הישר בעיני ה׳, אך לא בלבב שלם״ (דה״ב,

כ"ה, ב'), ודעה זו מתאמתת גם מתוך דברי בעל ספר מלכים (ב', י"ד, ג'). הוא הכה את אדום מכה רבה, ועל כן רצה להשתחרר מן השעבוד־למחצה, שהיתה יהודה משועבדת לישראל. יואש מלך ישראל הזהירהו, שלא ילחם בו, אך הוא לא שמע לקולו ויואש הכהו מכה רבה, לקח אותו בשבי ופרץ את חומות ירושלים. מפלה זו של המלך באשמת עצמו הרגיזה את השרים ואמציה נהרג ע"י אנשי החצר כאביו, ועם הארץ המליך גם הפעם מלך מבית־דוד—את עזיהו בנו, שהוא נקרא גם עזריהו. המלך הזה האריך ימים על כסאו, אף־על־פי שאין להגביל בדיוק את שנות־מלכותו. לפי המסופר בספרי „מלכים" ו„דברי־הימים", מלך נ"ב שנה. אבל המספר הזה הוא מוגזם, ובודאי צרפו לשנות מלכותו שלו את שנות־מלכותו של בנו יותם, שנהל את סדרי הממלכה משמו כל אותן השנים, שישב אביו בבית־החפשית אחרי שנצטרע.

ימי מלכותם היתה תקופה מאושרת ליהודה. התקופה ההיא מתאֶמת לתקופת ירבעם בן יואש (ירבעם השני), ימי־החוסן לממלכת ישראל. כשבני־ישראל היו מאושרים היו גם בני יהודה יותר שלוים, מפני שהעמים האחרים, וביחוד הארמיים מדמשק, היו יכולים להגיע עד יהודה רק אחרי נצחון על ישראל. עוזיהו יצא למלחמה על הפלשתים ונצחם. הוא לכד בין שאר הערים גם את אילת, ועל־ידי זה כבש לו דרך לאופיר, כשלמה ויהושפט בשעתם. עוזיהו היה, לפי דברי הכתוב, „אוהב־אדמה". דבר זה ושאר הדברים, שמספר עליו בעל דה"י (ב', כ"ו, ב'—י') ושאינם במלכים, שאב בודאי ממקור קדום ויש לסמוך עליו בזה, כי אין כאן לא עניני־אמונה ולא הפרזות של נצחונות ותקיפות, שבעל דה"י להוט אחריהן; לא כן מספר חילו (שם, כ"ו, י"א—י"ג): כאן יש כבר הפרזה. על כל פנים אין ספק בדבר, שעוזיה דאג להפרחת עבודת־אדמה, שהיתה יסוד העושר הכלכלי של ארץ יהודה. הוא הפך את אדמת־המדבר לארמת־מזרע, כי חצב בה בורות הרבה. מלבד כל זה, בנה גם מגדלי־מצפה, שהיה להן ערך מדיני גדול.

כבר אמרנו, שהנביאים הופיעו תמיד במומנטים חשובים, בשעה שהממלכה הגיעה לידי חוסן וגבורה או בשעה שאיזו סכנה היתה צפויה לה ביותר. גם עתה הופיע נביא גדול. אמנם, כבר קדם לו נביא גדול אחד — עמוס; אבל הוא נבא על מלכות־ישראל בלבד, ועל יהודה כמעט שעבר בשתיקה, אף־על־פי שהיה מבני־יהודה. עתה קם נביא־ענק כזה ליהודה ביחוד. הנביא הזה הוא ישעיה. נבואתו התחילה, לפי עדות הכתוב, „בשנת מות המלך עוזיה", אבל שום נבואה, שאפשר יהיה ליחסה בבטחה לזמנם של עוזיהו ויותם, לא נשארה לנו. הוא נתנבא עוד בימי אחז, אבל עיקר פעולתו הנבואית היתה בימי חזקיהו. המלך

אחז (כפי שנראה מכתבי־היתדות נקרא „יהואחז״—יָאֻחַזִי, ונשמט משמו שם „יהו״ מתוך שהיה מלך רשע בעיני מסדרי ספרי מלכים, ישעיה ודברי־הימים) לא הצטיין לא בדבקות בעבודת־ה׳, לא בגבורה יתרה ולא בחכמה מדינית. „ולא עשה את הישר בעיני ה׳ אלהיו״, מעיד עליו הכתוב (מלכים ב׳, ט״ז, ב׳). הוא לא שם לבו לכל הדברים, שחדשו הנביאים. הוא הרע לעשות מכל הקודמים לו בכל הנוגע לנסות אמונתו, כי גם את בנו העביר באש למולך. אחז היה איש בלי משהו של עצמות: לא היה עומד על דעתו והיה נוטה לחקוי. כשראה את בית־האלהים בדמשק, צוה לאוריה הכהן לשנות את המקדש בירושלים לפי תבנית בית־האלהים הדמשקי. ואחז לא הצליח גם בחיים המדיניים. הארמיים חזקו מאד בימיו והם עזרו לאדומים, שהיו תמיד נכנעים ליהודה, להתפרץ ו„לנשל את היהודים״ מאילת ולשבת על מקומם. בימיו עלה פקח בן רמליהו עם בעל־בריתו רצין מלך ארם („רַצֻנּוּ״ בכתבי היתדות) על יהודה, וכבר צרו על ירושלים, שהתחזקה בפניהם. ישראל וארם כרתו ברית נגד אשור, שהיתה סכנה צפויה לחירותם מצדה. אבל מלכות יהודה לא נאותה לבוא עמהם בברית זו, כי בין כך ובין כך — אף אילמלא היה עולה בידם לעמוד בפני אשור—לא היתה יהודה מרויחת בזה כלום: היא היתה מקבלת אז בלי ספק את מרות ישראל. וכשראו מלכי הברית את סרובה של יהודה, החליטו לכבשה לגמרי ולהשמיד את בית־דוד. אז שולח אחז שוחד לתגלת־פלאסר מלך אשור ומשתעבד לו, ובמחיר היקר הזה הוא קונה את „חירותו״. ובשעת סכנה זו מופיע ישעיהו הנביא.

17 §. יְשַׁעְיָה (לערך 740 — 701).

א) פעולתו המדינית. דעתו של ישעיה לא היתה נוחה מאחז כלל. ואף־על־פי־כן לא נלחם עמו כמו שנלחם אליהו, למשל, עם בית־עמרי ולא חתר חתירה תחת כסאו. כי הנביאים כבר נוכחו מן הנסיון, שאין חלוף בתי־המלוכה מוביל אל המטרה הרצויה. מלבד זה ראה ישעיהו, שבית־דוד נתחבב מאד על העם וכמעט שנתקדש בעיניו—ומי יודע, לאיזו תוצאות יכולה להביא המלחמה עם הבית המאושש הזה. הוא ראה, שיותר מועילה ומכוונת אל המטרה תהיה ההשפעה על המלך מצד הנביא ותורותיו. וכלפי זה כִּוֵּן את כל דבריו ומעשיו.

בשנת 735, שנת התנפלות מלכי הברית על אחז, מופיע ישעיה ראשונה בתור עסקן מדיני. ישעיה היה קרוב לחצר־המלכות וגלויים היו לו כל רזי הפוליטיקה של זמנו. והוא בא לאחז, שנרתע לאחוריו כשנודע לו ענין המלחמה המתרגשת להתפרץ, ואומר לו: „אל תירא ולבבך אל ירך משני זנבות האודים העשנים האלה וגו׳ וגו׳, ובעוד ששים וחמש שנה

יחת אפרים מעם" (ישעיה, ז׳, ד׳). הוא, אמנם, טעה בחשבון־השנים, אבל ראה מראש, שעתידה מלכות זו לֵיחָרֵב אחרי מספר־שנים ידוע. אולם נבואת ישעיה לא הניחה את דעתו של אחז, והוא שולח למלך אשור שוחד ומבקש ממנו עזרה בשכר חירותה של יהודה („עבדך ובנך אני", מלכים ב׳, ט״ז, ז׳). ישעיה מוחה בכל תוקף נגד המעשה הזה, כי הנביאים בכרו תמיד את הכח הפנימי של הממלכה על הכח החיצוני ותמיד השתדלו שלא להשתמש בעזרה מלאכותית של שונאים, שמתראים כאוהבים ולוטשים עין על „בעלת־בריתם" לבלעה. על כן אומר ישעיה לאחז, שלא יעלה בידו כלום אם יעמיד כח חיצוני אחד כנגד כח חיצוני אחר: כשהוא מקבל את „הגנתו" של אשור, הוא מקבל גם את מרותו. לפי עצת ישעיה, הדרך היותר ישרה, שצריך אחז לבור לו עתה, היא: שב ואל תעשה. ברי היה לו, שמלכי־הברית לא יכבשו את יהודה— אשור לא יתן להם לעשות זאת לכשעצמו, ולא מפני בקשת מלך־יהודה.

זאת היתה התערבותו הראשונה של ישעיה בעניני המדינה של ארצו.

התערבותו השניה היתה בימי י ח ז ק י ה ו. תקופת חזקיהו היתה רבת־העלילות. זו היתה תקופת־ההתאבקות עם אשור והמלחמה ב ע ד ה ח י ר ו ת ה מ ד י נ ִ י ת.

במלחמה הראשונה עם אשור כורת חזקיה ברית עם מלכים רבים: עם מלכי פלשת, מואב, צידון, עמון ועוד. מתוך הכתובת הגדולה של סנחריב נודע לנו, שחזקיה עמד בראש המרד, וכשֶמַאן פַּדִי מלך עקרון להתחבר אליו, מוסרים אותו שרי עקרון בכבלי־ברזל לידי חַזַקִיַאֻ מלך יהודה, האוסר אותו בבית־כלא [עמוד ב׳, שורות ס״ט—ע״ב] *]. אבל סנחריב עולה על חזקיה בחיל כבד. ארבעים ושש ערים בצורות לוכד סנחריב ברעש מלחמה. 200,015 איש היא לוקה בשבי (מכאן אנו רואים, שמלכות־יהודה היתה מרובה באוכלסין ואדירה למדי), ואת חזקיהו,— מספר סנחריב בכתובת הנזכרת (עמוד ג׳, שורה כ׳ ואילך **)—„כצפור בכלוב בקרב ירושלים עיר־מלכותו אסרתי, מצודות עליו הקימותי". חזקיהו רואה, שעדיין לא הגיעה השעה לפריק עול־אשור מעל צוארו, והוא פותח בדברי שלום והכנעה. הוא שולח לסנחריב בני־תערובות, שוחד עצום בכסף וזהב ואבנים יקרות ועוד בדברים יקרים, שהם מנויים בפרטות יתרה בכתובת הנזכרת [עמוד שלישי, שורות ל״ד—מ״א],—וסנחריב מסיר את המצור מעל העיר.

---

*) עיין כתובת זו במאמרי „כתבי־היתדות וכתבי־הקודש", „השלח", כרך י״א עמ׳ 353.

**) שם, עמ׳ 357—359.

כעבור זמן-מה מורד חזקיהו עוד הפעם. סנחריב עם חילו הראשי חנה אז על יד לכיש, ועל-כן שלח לירושלים את רבשקה [רַב-שַׁקִי באשורית אינו שם פרטי, אלא תואר-כבוד מזמן קדום: שר המשקים; ושר הצבא נקרא „שר-המשקים" אף-על-פי שלא היתה אומנותו בכך]. רבשקה נואם נאום באזני צבא יהודה שעל החומה ומציע לפניו להכנע לפני מלך-אשור האדיר. נאומו עושה רושם מדכא על הצבא. אבל הצבא מחשה, „כי מצות המלך הוא לאמר: לא תענוהו" [מלכים ב', י"ח, ל"ו]. חזקיה רואה את עצמו בצרה גדולה. הוא שולח מלאכים לישעהו להתיעץ עמו וישעיהו מעודד את רוח המלך ויועץ לבלתי הכנע. רגילים אנו לראות בנביאים אנשי-רוח, שאינם אוהבים את החיים המעשיים ותגרותיהם. באמת, במקום שטובת העם דרשה מלחמה והיתה אפשרות של נצחון, היו הם הראשונים, שקראו למלחמה. ישעיה עומד על צד המרידה במלך אשור. הוא מדבר כלפי רבשקה דברים קשים ועזים, מלאים זעם עז על האשורים מחרפי ה'. ישעיה הוא על צד המלך המורד, כי חושו הנבואי לחש לו, שהפעם יהיה הנצחון ליהודה... הוא ידע, שלא הגבורה החמרית היא העיקר, שיש כח רוחני, שאין דבר עומד בפניו, שהוא בלתי-מנוצח. והוא הרגיש, שכח רוחני זה נמצא בימיו ביהודה—מה שלא היה כבר בימי ירמיה,בשעת המרידה בנבוכדראצר—והיה בטוח, שהמעטים ינצחו את הרבים, כמו שאירע כך לעתים לא-רחוקות. דברי ישעיהו מרגיעים את סערת-הלבבות. חזקיה מתכונן למלחמת מגן. הוא מבצר את העיר, סותם את המעינות שמחוץ לעיר וחופר את תעלת ה„שלח" בעיר. בימינו נמצאה כתובת עברית בכתב העברי הקדמון, שבה מתואר מעשה ה„נִקְבָה" [tunnel], כלומר, החפירה הנוקבת, שנעשתה אז, כנראה, כדי להשיג מים [„כתובת השלח"]. בכל המעשים האלה השתתף ישעיה בלי כל ספק. בהשתדלותו של ישעיה נעשו אז הרבה תקונים דתיים. בדברי-הימים אנו מוצאים, שבימי חזקיה חגג העם את חג הפסח. אבל כבר ראינו, כי נטיה מיוחדת יש לו לבעל דברי-הימים להפריז על מדת חסידותם של מלכי-יהודה, ואין לנו לקבל דבריו כאמת היסטורית בנידון זה, מפני שאנו מוצאים על הפסח שבימי יאשיה: „כי לא נעשה כפסח הזה מימי השופטים וגו' וכל ימי מלכי-ישראל ומלכי-יהודה" [מ"ב, כ"ג, כ"ב]. ואולם גם בעל ספר-מלכים מספר, שנעשו אז ריפורמות דתיות שונות. הסינקריטיסמוס הדתי כמעט שפסק לגמרי: נכרתה האשרה, שהיתה אצל המקדש, והוסר נחש-הנחושת, שעל-פי-האגדה משה עשאו ושכבר נעשה לסמל אלילי. כל זה נעשה בהשפעת ישעיה והשתדלותו. אבל ערכו העיקרי של ישעיה אינו כלול בכל מה שמנינו למעלה בלבד. בכל מה שהבאנו עד כאן רצינו רק להראות על התקדמות הנבואה ועל

מדרגת ההתפתחות, שכבר הספיקה להגיע אליה מימות אליהו ואלישע. הלא גם אלה האחרונים היו עסקנים מדיניים, אך יש הבדל גדול בין מדיניותם של אלה ובין זו של ישעיה. את אליהו ואלישע אנו רואים מתערבים ברגעים ידועים בעניני-המדינות, קושרים קשר בשעת הצורך ומסתלקים אחר-כך. אבל הנבואה התקדמה. הנביאים מתחילים להתערב בענינים המדיניים התערבות ישרה ומתמדת בתור מנהיגי-הדור, יועצי-המלך ודברנים עממיים. הם כבר אינם בני-אדם גדולים יחידים ובודדים בצירוף להקה קטנה של תלמידים, אלא מנהיגי מפלגה מדינית שלמה, באי-כחה של שיטה מדינית מיוהדת.

וכשאנו אומרים, שהנביאים היו מתערבים בענינים המדיניים אנו צריכים להגביל הגבלה אחת:

יש שני סוגים של עוסקים בפוליטיקה: מדיניים-ריאַליים (Realpolitiker) ומדיניים-אידיאַליים (Idealpolitiker). מדיני-ריאלי אין לו בעולמו אלא השעה וצרכיה ותביעותיה בלבד וכל מעשיו מכוונים כלפי צרכי השעה. לא כך הוא מדיני-אידיאלי. הוא רואה את הנולד, הוא מביא בחשבון אותו הכח, שעדיין אינו במציאות, אבל הוא מתהוה, מתרקם, מתילד. לו העיקר הוא—העתיד ולא ההוה. ולסוג האחרון שייכים הנביאים. מצב-השעה דרש מאחז, שיתחבר לאשור. אבל ישעיה אינו מדיני-ריאַלי והוא מתנגד לזה, כי, לדעתו, יצא השכר, שיביא מ י ד ע"י התחברות זו, בהפסד, ש ע ת י ד לבוא על ידי בטול שתי הממלכות, שהן חוצצות בין מדינות אשור ובין יהודה. וכמו-כן כשרצה מרודך-בלאדן בן בלאדן מלך בבל להתקשר עם חזקיה נגד אשור, היה חזקיהו נכון לבוא עמו בברית, אבל ישעיה מוחה בידו. ראשית, ראה מראש, שסוף סוף ינצח מלך אשור את מלך בבל, כי כחותיהם לא היו שוים בזמן ההוא; ושנית, הוא חושש, שמא תצא מזה רעה גדולה לעתיד, כי כשיתחזק מלך בבל ירצה ה ו א לעשות ליהודה מה שרצה מלך אשור לעשות לה. חזקיה, המדיני-הריאלי, אינו חושב מחשבות לעתיד: „אם (רק) שלום ואמת יהיה בימי" (מ"ב, כ', י"ט; ישעיה, ל"ט, ח')—ממש כמו שאמר לודוויג הי"ד: „אחרינו—אפילו המבול" (après nows—le déluge). ישעיה אינו מתיחס כך אל העתיד. אבל אחרי שבהוה היה המלך נשמע לו וההוה היה לפי רוחו של הנביא, חי הנביא בשלום עם המלך—מה שהוא חזון יקר בדברי ימי-הנבואה. ישעיה אינו נלחם עם המלך הלאומי ואינו בא להוכיחו על חטאים שחטא, אלא משתדל להשפיע עליו ועל העם. ודבר זה עולה בידו.

עד כאן על פעולתו המדינית של ישעיה. אבל המדיניות היא עבודה לשעה; ואולם ישעיה יצר גם דברים לדורות ולעולמים. ואלו הם: דעותיו הדתיות. השקפותיו המוסריות ואידיאליו העולמיים-הלאומיים—

רעיונותיו המשיחיים.

ב׳) פעולתו הנבואית. כדי לדעת את העתיד צריך להכיר היטב את מצב העם בהוה. בימי עמוס חי העם עוד חיי־אושר. ישעיה ראה כבר את הצרות, שהתרגשו ובאו על העם. והוא מתאר את מצבו הנורא, את דלדולו החמרי והרוחני: „מכף רגל ועד ראש אין בו מתום. פצע וחבורה ומכה טריה, לא זורו ולא חובשו ולא רוככה בשמן״, והוא מפרש את ההשאָלות האלו: „ארצכם שממה, עריכם שרופות אש, אדמתכם לנגדכם זרים אוכלים אותה ושממה כמהפכת זרים״ (ישעיה, א׳, ו׳—ז׳); „ירהבו הנער בזקן והנקלה בנִכבד״ וגו׳ (ג׳, ה׳); „עמי נוגשיו מעולל ונשים משלו בו; עמי מאשריך מתעים ודרך ארחתיך בלעו״ (ג׳, י״ב). ובתאור נוראותיו של המצב הנוכחי בא הנביא לידי ציור איום שאין דוגמתו: „לכן הרחיבה שאול נפשה ופערה פיה לבלי חוק וירד הדרה והמונה ושאונח ועלז בה״ (ה׳, י״ד). מה נוראה היא הטראגיקה שבמלות הללו: העם עומד על עברי פי־פחת ואינו רואה כלל, שעוד מעט ויפול לתוכה. יתר על כן: העם נופל כבר, הוא מרחף בחלל־התהום— ואינו מרגיש בנפילתו—ועדיין הוא עלז ושמח! הוא יוצא במחול על־פי התהום... אכן זהו „מחול־המות״ הנורא!... כי כעמוס מתמרמר גם ישעיה על השרים, שהיו מבלים כל ימיהם במשתה והוללות:

„הוי, גִּבּוֹרִים לִשְׁתּוֹת יָיִן וְאַנְשֵׁי חַיִל לִמְסֹךְ שֵׁכָר.
מַצְדִּיקֵי רָשָׁע עֵקֶב שֹׁחַד וְצִדְקַת צַדִּיקִים יָסִירוּ מִמֶּנּוּ (ה׳, כ״ב—כ״ג).

ובמקום אחר באותו פרק צווֵחַ הנביא:

„הוי, מַשְׁכִּימֵי בַבֹּקֶר שֵׁכָר יִרְדֹּפוּ, מְאַחֲרֵי בַנֶּשֶׁף יַיִן יַדְלִיקֵם;
וְהָיָה כִנּוֹר וָנֶבֶל תֹּף וְחָלִיל וָיַיִן מִשְׁתֵּיהֶם.
וְאֵת פֹּעַל־ה׳ לֹא יַבִּיטוּ וּמַעֲשֵׂה־יָדָיו לֹא רָאוּ״ (שם, י״א, י״ב).

כל הדברים הללו מזכירים לנו את דברי עמוס: „הפורטים על פי הנבל״ וגו׳. וגם את אפרים מיסר נביא־יהודה זה בשוט־לשונו: „הוי, עטרת גאות שכורי אפרים, וציץ נובל צבי תפארתו, אשר על ראש גיא שמנים—הלומי יין״ (כ״ח, א׳). הם חוגגים ובוטחים בכחם ובגבורתם, אבל אידם קרוב לבוא: „ברגלים תרָמסנה עטרת גאות שכורי אפרים, והיתה ציצת נובל צבי תפארתו אשר על ראש גיא שמנים...״ (שם, ג׳—ד׳). יותר מכל מתמרמר הנביא על חוסר־המשפט בעמו,—המשפט, שהוא יסוד המוסר הנבואי: „ה׳ במשפט יבוא עם זקני עמו ושריו: ואתם בערתם הכרם, גזלת העני בבתיכם. מַלָּכֶם תדכאו עמי ופני עניים תטחנו?״ (ג׳, י״ד—ט״ו). „הוי מגיעי בית בבית, שדה בשדה יקריבו עד אפס מקום—והושבתם לבדכם בקרב הארץ״ (ה׳, ח׳). גם הדברים הללו מזכירים לנו את תוכחותיו של עמוס.

בעניני הדת אנו מוצאים אצל ישעיה קצת מדעותיהם של עמוס והושע. כמוהם הוא יוצא נגד הקרבנות:

„למה לי רוב זבחיכם—יאמר ה׳—שבעתי עולות אלים וחלב מריאים ודם פרים וכבשים ועתודים לא חפצתי [א׳, י״א]. לא תוסיפו הביא מנחת שוא, קטרת—תועבה היא לי. חדש ושבת, קרא מקרא, לא אוכל—און ועצרה. חדשיכם ומועדיכם שנאה נפשי, היו עלי לטורח, נלאיתי נשא" [שם, י״ג—י״ד].

אבל צריך להעיר, שלא להקרבנות כשהם לעצמם מתנגד הנביא, אלא להקרבנות הבאים במקום מעשים טובים—. ויחס יותר שלילי משל ישעיה להפולחן החיצוני אי-אפשר. העיקר הוא בעיני הנביא—עבודה-שבלב ומדות טובות. הבאת הקרבן בלי תשובה אינה ולא כלום. והוא קורא אל בני-עמו:

„רַחֲצוּ, הִזַּכּוּ, הָסִירוּ רֹעַ מַעַלְלֵיכֶם מִנֶּגֶד עֵינָי, חִדְלוּ הָרֵעַ.

„לִמְדוּ הֵיטֵב, דִּרְשׁוּ מִשְׁפָּט, אַשְּׁרוּ חָמוֹץ, שִׁפְטוּ יָתוֹם, רִיבוּ אַלְמָנָה"

(שם, ט״ז—י״ז).

ברשימה זו של מעשים-טובים כלול כל האידיאל הנבואי המוסרי כולו.

אבל ישעיה אינו, כעמוס, נביא-הצדק בלבד. ישעיה צועד צעד גדול קדימה. הוא בא ומוסיף לתארי ה׳ את הקדושה ואת הגדלות. ה׳ הוא לא רק צדיק ועושה-משפט [עמוס], לא רק רחום ואוהב [הושע], אלא גם קדוש ומרומם ונורא-הוד. הרעיון הזה עובר כחוט-השני בכל נבואותיו של ישעיה. הרבה פעמים הוא חוזר על המלות „כבוד-ה׳". בנבואתו הראשונה, כשהוא מתאר את גלוי השכינה, הוא משלש את קדושת ה׳ ומכנהו: „קדוש, קדוש, קדוש". והוא מביע בנדון זה מחשבות חדשות לגמרי:

„ותמלא ארצו אלילים, למעשה ידיו ישתחוו, לאשר עשו אצבעותיו— וישח אדם וישפל איש ואל תשא להם", כלומר: האדם, כשהוא משתחוה לאלילים מעשה-ידיו, משפיל בזה את ערך-עצמו, כי ה׳ קדוש ומרומם הוא יותר מדאי כדי להתחלל ולהשפל ע״י עבודה גסה זו:

בּוֹא בַצּוּר וְהִטָּמֵן בֶּעָפָר
מִפְּנֵי פַּחַד ה׳ וּמֵהֲדַר גְּאוֹנוֹ!
עֵינֵי גַּבְהוּת אָדָם שָׁפֵל
וְשַׁח רוּם אֲנָשִׁים—
וְנִשְׂגַּב ה׳ לְבַדּוֹ בַּיּוֹם הַהוּא׳ (ב׳, י׳—י״א).

האדם אינו כלום כלפי ה׳ הגדול והנורא. והיא היא גדלות האדם, שהוא משיג את ה׳ ועובד אותו ומכיר את בטול ישותו כלפי קונו. בזה נעשה האדם קטן וגדול כאחד:

כִּי יוֹם לַה׳ צְבָאוֹת
עַל כָּל גֵּאֶה וָרָם

וְעַל כָּל נִשָּׂא וְשָׁפֵל.
וְעַל כָּל אַרְזֵי הַלְּבָנוֹן הָרָמִים וְהַנִּשָּׂאִים
וְעַל כָּל אַלּוֹנֵי הַבָּשָׁן.
וְעַל כָּל הֶהָרִים הָרָמִים
וְעַל כָּל הַגְּבָעוֹת הַנִּשָּׂאוֹת (שם, י"ב—י"ד).

ה' אינו הטבע עצמו. הוא רם ונשא הרבה על הטבע, וכל איתני-הטבע משחק הם לו. הם עתידים ליתן דין וחשבון לפניו. הטבע כולו משתעבד לה', שהוא רם על כל רמים.

הרעיון, שהובע ע"י עמוס, שאף המעשים הנעשים נגד עם ה'—ה' הוא העושם בתור עונש על חטאות-עמו, הובע על ידי ישעיה ביתר עוז ובהירות:

הוֹי אַשּׁוּר שֵׁבֶט-אַפִּי וּמַטֶּה הוּא בְיָדָם זַעְמִי.
בְּגוֹי חָנֵף אֲשַׁלְּחֶנּוּ וְעַל עַם עֶבְרָתִי אֲצַוֶּנּוּ
לִשְׁלוֹל שָׁלָל וְלָבוֹז בַּז וּלְשִׂימוֹ מִרְמָס כְּחֹמֶר חוּצוֹת (י', ה'—ו').

וכך הוא הדבר באמת, אם נתעמק בפנימיותם של המעשים הנעשים בעולם, כי להשתלשלות המאורעות יש קיון פנימי, „רעיון עולמי", מה שהיונים קראו אחר-כך בשם „לוגוס". הבריות מכוונות במעשיהן רק להנאתן, אבל מתוך שהן אך חוליה קטנה בשלשלת שלמה של עצמים ומעשים, שמתנהגים על פי חוקים עולמיים, על-כן יוצאים מתוך מעשיהן רעיון, שלא כוונו אליו, ותכלית, שלא ראוה מראש. זוהי הפעולה האינסטינקטיבית, שהיא מכוונת לכאורה רק לספוק צרכיהם של פועליה, אבל בסך-הכל שלה היא מספקת צורך כללי, שסדר-העולם מצטרך לו. הפועלים עצמם אינם מרגישים לא בתכלית זו ולא ברעיון עולמי זה, אבל בעלי ההסתכלות הטהורה, בעלי השכל המקיף והכולל, שהם טהורים מכל עצמיות ומכל פעולה לספוק צרכי-עצמם, מכירים בזה ורואים את תוצאות הדברים. הם רואים, שיש מצוה הבאה בעבירה, או, יותר נכון, עבירה הבאה לשם מצוה.

כשקמו מלכי אשור ובלבלו את כל העולם והדבירו תחת רגליהם הרבה ממלכי המזרח, עשו זאת על-פי שאיפה אינסטינקטיבית לכבוש, לשלל, לשררה, בלי שום הכרה עליונה:

... וְהוּא לֹא כֵן יְדַמֶּה וּלְבָבוֹ לֹא כֵן יַחְשׁוֹב,
כִּי לְהַשְׁמִיד—בִּלְבָבוֹ וּלְהַכְרִית גּוֹיִם לֹא מְעָט (י', ז').

אבל נביאי ישראל היו בעלי-הכרה. הם ידעו, שנצחונותיו של אשור אינם תכלית לעצמם, והרגישו, שנצחונות אלה הם גם אמצעי לתכלית אחרת, שלא נתכוני אליה בעלי-הנצחונות כלל: אמצעי ליסר את ישראל בדי שיחזור למוטב. ומכיון שכך, הרי ודאי שלא ישמד ישראל כולו: אחרי

שיקבל את ענשו והלק גדול ממנו יאבד, עוד תשאר שארית, שתשוב אל ה'. כי כך היא הפורמולה של התקוה המשיחית: חטא—פורענות—תשובה—גאולה. הפורענות אינה באה לשמה, אלא לשם תשובה. ובעקבית התשובה באה הגאולה. ואת תקות הגאולה תולה ישעיה בשארית־ישראל. הרעיון הזה ע"ד שארית ישראל הוא גדול ועמוק. הנביאים הרגישו, שיש בישראל אנשים ישרים, שלא נשחתו עוד. אף־על־פי שלפעמים אנו שומעים דברי־יאוש יוצאים מפיהם, כמו שקובל ירמיה, למשל: „שוטטו בחוצות ירושלים וראו־נא ודעו ובקשו ברחובותיה, אם תמצאו איש, אם יש עושה משפט" [ירמיה, ה', א'],—סוף סוף הרגישו הנביאים, שדברים כאלה דברי גוזמא הם, שנזרקו מפיהם מתוך כעס והתמרמרות. כי הנביאים גופם הם השובר שבצד דבריהם: אילמלי היה העם באמת כל־כך נשחת ונרקב, לא היה יכול להוציא מקרבו אנשים כישעיה וכירמיה ודומיהם. עץ רקוב־שרשים אינו מגדל פירות משובחים. בודאי היו עוד בישראל אנשים שלא נתקלקלו. זה היה היסוד, שעליו בנה הנביא, זה היה הכח, שעליו סמך הנביא כשנלחם עם המלכים והשרים והוכיח את דרכם על פניהם בלי שום יראה. ואם המלכים והשרים לא עשו רעה לרוב הנביאים, הרי זה בודאי מפני שידעו, שיש להנביאים מעריצים הרבה, שלא יתנו לנגוע בהם. ובאנשים המעולים הללו שם ישעיה את כל תקותו. זהו ה„שריד כמעט", אלה הם „הנשארים בציון והנותרים בירושלים, אשר קדוש יאמר להם". זהו „זרע קודש־מצבתה" של האֵלה—האומה, שעָלים הרבה יהיו נושרים ממנה ב„שלכת" [ד', ב'—ו'; ו', י"ג].

ומהות התקוה על שארית ישראל היא תקית שלטון הצדק והמשפט:

„וְאָשִׁיבָה שֹׁפְטַיִךְ כְּבָרִאשֹׁנָה וְיֹעֲצַיִךְ—כְּבַתְּחִלָּה,
אַחֲרֵי כֵן יִקָּרֵא לָךְ עִיר הַצֶּדֶק קִרְיָה נֶאֱמָנָה.
צִיּוֹן בְּמִשְׁפָּט תִּפָּדֶה וְשָׁבֶיהָ—בִּצְדָקָה(א' כ"ו—כ"ז).

כל הנבואות הללו נאמרו על העתיד הקרוב. דבר זה יוצא לנו ברור מתוך הכתובים:

„כי ילד יולד לנו, בן נתן לנו, ותהי המשרה על שכמו, ויקרא שמו פלא יועץ אל גבור אבי עד שר שלום. [לם]רבה המשרה [על־פי תרגום השבעים] ולשלום אין קץ על כסא דוד ועל ממלכתו להכין אותה ולסעדה במשפט ובצדקה מעתה ועד עולם. קנאת ה' צבאות תעשה זאת" [ט', ה'—ו']. זוהי התקופה הראשונה של הרעיון המשיחי הישעיָי. אין ספק, שכל זה נאמר על חזקיהו קודם שעלה על כסא־המלוכה. אנו עומדים לעת־עתה בגבול המציאות, כלומר, בגבול התקוה הטובה, אבל האפשרית. אחר־כך מתרחב חוג היעוד המשיחי, וישעיה מנבא:

וְיָצָא חוֹטֶר מִגֵּזַע יִשָׁי וְנֵצֶר מִשָּׁרָשָׁיו יִפְרֶה.
וְנָחָה עָלָיו רוּחַ ה׳, רוּחַ עֵצָה וּגְבוּרָה,
רוּחַ דַּעַת וְיִרְאַת ה׳.
וַהֲרִיחוֹ בְּיִרְאַת ה׳, וְלֹא לְמַרְאֵה עֵינָיו יִשְׁפּוֹט
וְלֹא לְמִשְׁמַע אָזְנָיו יוֹכִיחַ.
וְשָׁפַט בְּצֶדֶק דַּלִּים, וְהוֹכִיחַ בְּמִישׁוֹר לְעַנְוֵי־אָרֶץ,
וְהִכָּה־עָרִיץ (במקום ״ארץ״) בְּשֵׁבֶט פִּיו, וּבְרוּחַ שְׂפָתָיו יָמִית רָשָׁע.
וְגָר זְאֵב עִם־כֶּבֶשׂ
וְנָמֵר עִם־גְּדִי יִרְבָּץ
וְעֵגֶל וּכְפִיר וּמְרִיא יַחְדָּו וְנַעַר קָטֹן נֹהֵג בָּם (י״א, א׳—ו׳).

זהו האידיאל הנבואי של שלטון הצדק המוחלט והשלום העולמי בחברה ובטבע. אבל אף כאן עדיין מקושרת התקוה בעלית חזקיהו על כסא המלוכה. זוהי התקופה השניה של הרעיון המשיחי הישעיני. — ואלם אחרי זמן ידוע ראה הנביא, שחזקיה אינו מאמת את תקוותיו, שהוא אינו המלך המוכשר לגשם את אידיאליו הנבואיים, — ואז הוא נושא את משאו ל א ח ר י ת ה י מ י ם. הוא חדל לקוות, שאידיאליו יתגשמו בעתיד הקרוב, מפני שראה, שאין המלך ראוי לכך ואין הדור ראוי לכך, והתחיל מנבא לימים רחוקים — ל י מ ו ת ־ ה מ ש י ח במובן המאוחר והעצמי של מלה זו:

וְהָיָה בְּאַחֲרִית הַיָּמִים
נָכוֹן יִהְיֶה הַר בֵּית־ה׳ בְּרֹאשׁ הֶהָרִים וְנִשָּׂא מִגְּבָעוֹת
וְנָהֲרוּ אֵלָיו כָּל־הַגּוֹיִם.
וְהָלְכוּ עַמִּים רַבִּים וְאָמְרוּ:
לְכוּ וְנַעֲלֶה אֶל־הַר־ה׳, אֶל־בֵּית אֱלֹהֵי יַעֲקֹב
וְיֹרֵנוּ מִדְּרָכָיו וְנֵלְכָה בְּאֹרְחֹתָיו.
כִּי מִצִּיּוֹן תֵּצֵא תוֹרָה וּדְבַר־ה׳ מִירוּשָׁלָיִם (ב׳, ב׳—ג׳).

הכרת האלהות העברית תהיה לכללית. אבל גם זו אינה עוד התכלית העיקרית. הנביא מוסיף להתנבא:

וְשָׁפַט בֵּין הַגּוֹיִם, וְהוֹכִיחַ לְעַמִּים רַבִּים,
וְכִתְּתוּ חַרְבוֹתָם לְאִתִּים וַחֲנִיתוֹתֵיהֶם — לְמַזְמֵרוֹת;
לֹא יִשָּׂא גוֹי אֶל־גּוֹי חֶרֶב וְלֹא יִלְמְדוּ עוֹד מִלְחָמָה (שם, ד׳).

זהו אידיאל־האידאלים, חלום־החלומות... הסכסוך והריב יחדלו מן הארץ. כל הגוים יחיו בשלום ואחוה. הם לא יתבוללו זה בזה — לזה לא נבא הנביא, כי הנביאים לא היו קוסמופוליטים במובן הגס והרגיל של מלה זו. הם לא שאפו לכך, שיעָשו העמים למין בליל אחד, הנקרא בשם „אנושיות״. הם היו לא קוסמופוליטים, אלא אוניוורסאליסטים. הם קוו, שהעמים

יתקיימו, אבל שלום ואהבה, ולא מלחמה ושנאה, ישורו ביניהם. ומה נפלא החלום הזה, שחלם הנביא! בזמן ההוא, בזמן שהנצחון והגבורה במלחמה נחשבו למעלותיו היותר יקרות והיותר חשובות של האדם, בימי־עריצותם של המושלים האשורים, כש„החיה שבאדם" התפרצה בפראות איומה ובשאפה דם ואש גזרה על ימין ועל שמאל באכזריות־חֵמה, — בזמן נורא כזה עומד הנביא העברי ומנבא לתקופה, שבה יכותתו החרבות לאתים, והוא רוקם לו חלומות־זוהר של שלום נצחי, הרמוני, שיהיה באחרית הימים! אכן גדול הוא החלום הזה וענק הוא חולמו!

§ 18. מִיכָה (לערך 723—700).

בימי ישעיה חי עוד נביא אחד, שנשאר לנו ממנו ספר קטן בכמותו וגדול באיכותו: מ י כ ה ה מ ו ר ש ת י. אף־על־פי שאי־אפשר לדעת בדיוק ובבירור את הזמן, שבו נתנבא, קרוב לודאי, שהוא היה צעיר מישעיה וקִבל ממנו: לפי דברי הכתוב נתנבא מיכה „בימי יותם, אחז, יחזקיה", בעוד שבישעיה נאמר, שנתנבא „בימי ע ו ז י ה ו, יותם, אחז, יחזקיהו". — החוקרים הנוצרים מחליטים, שספר מיכה שבידינו לא כולו מפי מיכה יצא, ולדעתם נספחו אליו קצת נבואות [מפרשה ד' עד הסוף], שנאמרו ע"י נביאים, שנתנבאו אחריו, בזמן מנשה. כי בימי מנשה נרדפו הנביאים מאד ועל־כן לא נקראו שמותיהם על נבואותיהם, ומפני אי־ידיעת השמות האמתיים של נביאי הדור ההוא אפשר שספחו בדורות המאוחרים את נבואותיהם לנבואתו של מיכה. ראיה לדבריהם רוצים מבקרי־המקרא המחליטים כך למצוא בפסוק: „האתן בכורי פשעי, פרי בטני — חטאת־נפשי"? [מיכה ו', ז'], המדבר על הקרבת הבנים למולך; וידוע, שמנשה הקריב את בנו למולך. אבל ראיה זו אינה מכרעת, שהרי גם אחז העביר את בנו באש [מלכים ב', ט"ז, ג'] ומנשה רק מעשה זקנו היה בידו; ואם כן מה מצריכנו לאמור, שדוקא למנשה מכֻוָּן הכתוב? עוד טעם אחד נותנים מבקרי־המקרא לדבריהם: הפרקים האחרונים של מיכה מתנגדים מאד לחקוי עבודת צבא־השמים של אשור, שכידוע נתפשטה בעם בימי מנשה. אבל גם ראיה זו אין בה ממש, מפני שהשפעת הדת האשורית גם־כן התחילה עוד בימי אחז. לסוף מוצאים מבקרי־המקרא טעם פנימי לאי־האפשרות, שהנבואות מפרשה ד' ואילך שבספר מיכה נאמרו על־ידי נביא מימי יותם, אחז וחזקיה: יש בהן נבואות, שבשום אופן אי־אפשר, לדעתם, ליחס אותן למיכה. כי מיכה נביא קשה היה, ואי־אפשר ליחס לו כל אותן נבואות־הנחמה הרכות שבמחצה השניה של ספרו. אך גם טעם זה בא מתוך אותה ההשקפה המוטעית, שעל־פיה היו הנביאים אנשים בעלי שיטה פילוסופית מדויקת והרמונית, שקבעו לשיטתם תחומים מצומצמים ולא היו נוטים

ממנה אף כחוט־השערה לא לכאן ולא לכאן,— השקפה, שכבר הוכחנו את טעותה כמה פעמים. ואם היינו נצרכים עוד לראיה יתרה, שאין למוד את הנבואה העברית בקנה־המדה של שיטה מסוימת ומדוקדקת, היינו יכולים למצוא ראיה כזו באותם מדברי מיכה, ששום חוקר אינו מפקפק בשייכותם לו. למשל: הנביא זועם ומתמרמר ומנבא לחורבן נורא: „בפשע יעקב כל זאת ובחטאת בית ישראל... ושמתי שומרון לעי השדה, למטעי כרם, והגרתי לגי אבניה, ויסודיה אגלה" [א', ה'—ו'], והוא מסיים את נבואתו המרה בדברים הקשים שבקשים האלה:

„כי מאתנן זונה קבצה ועד אתנן זונה ישובו" [שם, ז'].

אבל תוך כדי דבור נהפך כעסו לרחמים רבים, התמרמרותו מפנה מקום לכאב עמוק של אח חומל ודואג, והנביא הזועם מקונן מתוך צער:

עַל זאת אֶסְפְּדָה וְאֵילִילָה, אֵלְכָה שׁוֹלָל וְעָרוֹם,
אֶעֱשֶׂה מִסְפֵּד כַּתַּנִּים וְאֵבֶל—כִּבְנוֹת־יַעֲנָה (שם, ח').

האמנם אין הנביא בעל הדברים האחרונים מסוגל לנבואות של תנחומים?

אנו פונים אל עיקרי רעיונותיו של מיכה. ואנו שואלים: מה הן האידיאות החדשות, שנשארו לנו לנחלה אחר מיכה? איזה רעיון חדש הכנים לתוך האוצר הרוחני של האומה הישראלית,—לתוך אותו האוצר הרוחני, שהיה, אחר חורבן־האומה המדיני, לליח חיוני, שממנה ינקה וניזונה האומה בימי גלותה ואחר־כך—בימי תחיתה הלאומית?

גם לנבואותיו של מיכה יש הפורמולה של כל הנביאים: חטא—פורענות—תשובה—גאולה.

נציעה נא את השקפותיו על ארבעת החלקים הנבואיים האלה על הסדר.

א) חטא. גם מיכה, כישעיה, מוכיח על הרע החברותי בדברים קשים כגידים:

הוֹי חֹשְׁבֵי־אָוֶן וּפֹעֲלֵי רָע עַל מִשְׁכְּבוֹתָם!
בְּאוֹר הַבֹּקֶר יַעֲשׂוּהָ, כִּי יֶשׁ־לְאֵל יָדָם;
וְחָמְדוּ שָׂדוֹת—וְגָזָלוּ, וּבָתִּים—וְנָשָׂאוּ,
וְעָשְׁקוּ גֶבֶר וּבֵיתוֹ וְאִישׁ וְנַחֲלָתוֹ
(ב', א'—ב'; הַשְׁוֵה ישעיה: „הוי מגיעי בית בבית").

אבל בתוכחתו של מיכה יש עוד יסוד אחר: מיכה מתרעם ביותר על קלקול־המדות של הפרטים. הוא מתאר בהטעמה את הירידה הרוחנית של היחידים:

אָבַד חָסִיד מִן הָאָרֶץ — וְיָשָׁר בָּאָדָם אָיִן.
כֻּלָּם לְדָמִים יֶאֱרֹבוּ, — אִישׁ אֶת אָחִיהוּ יָצוּדוּ חֵרֶם (ז׳, ב׳).
אַל תַּאֲמִינוּ בְרֵעַ, — אַל תִּבְטְחוּ בְּאַלּוּף,
מִשֹּׁכֶבֶת חֵיקֶךָ — שְׁמֹר פִּתְחֵי פִיךָ.
כִּי בֵן מְנַבֵּל אָב, — בַּת קָמָה בְאִמָּהּ,
כַּלָּה—בַּחֲמֹתָהּ, — אֹיְבֵי אִישׁ אַנְשֵׁי־בֵיתוֹ (שם, ה׳—ו׳).

מלבד זה הוא שופך את כל מרו־תו על ראש מורי העם ומנהיגיו הרעים: „כה אמר ה׳ על הנביאים המתעים את עמי, הנושכים בשניהם וקראו: שלום, ואשר לא יתן על פיהם וקדשו עליו מלחמה" (ג׳, ה׳). כאן נותן לנו מיכה את הקריטריון, שמתוכו צריכים אנו לשפוט על אמתותם או שקרותם של הנביאים ושעל־ידו אפשר לנו להכריע, מי הוא נביא־שקר ומי הוא נביא־אמת: אם ראית נביא, השוחה תמיד עם הזרם והנמצא תמיד בתוך מחנה התקיפים, שהשעה משחקת להם, — הרי זה נביא־שקר. לא כן נביא־האמת: „ואולם אנכי מלאתי כח את רוח ה׳ ומשפט וגבורה להגיד ליעקב פשעו ולישראל—חטאתו" (שם, ח׳).

נביא־האמת אינו עונה אמן אחרי מעשי התקיפים. הוא מוכיח אותם על חטאותיהם בפניהם: נביא האמת שוחה נגד הזרם, ואף כשאינו פוגש מבט של הסכמה וחזוק מצד מי שהוא—אינו שם לב לזה. כי הוא אינו זקוק לכל אלה: רוח ה׳ משפיעה עליו ומבריחתו לעשות מה שהוא עושה ולדבר מה שהוא מדבר.

מיכה מתאר את התועבות, שעושים שופטי העם ושריו ונביאיו, והוא מצייר אותן (ג׳, א׳—ג׳) בבהירות נוראה: הם שונאי־טוב ואוהבי־רע, אוכלי בשר העם ומפשיטי עורו מעליו, ואף את עצמותיו הם מפצחים ומגרמים.

ב) פורענות. ואחרי שכלה את תוכחתו לראשי־העם, הוא חוזר ופונה אליהם:

שִׁמְעוּ־נָא זֹאת, — רָאשֵׁי בֵּית יַעֲקֹב
וּקְצִינֵי בֵּית־יִשְׂרָאֵל, — הַמְתַעֲבִים מִשְׁפָּט
וְאֵת כָּל־הַיְשָׁרָה יְעַקֵּשׁוּ. — בֹּנֶה צִיּוֹן בְּדָמִים
וִירוּשָׁלִַם בְּעַוְלָה — — — — — — —
לָכֵן בִּגְלַלְכֶם צִיּוֹן שָׂדֶה תֵחָרֵשׁ — וִירוּשָׁלִַם עִיִּין תִּהְיֶה
וְהַר הַבַּיִת—לְבָמוֹת יָעַר" (שם, י״ב).

נבואה זו היא הסתירה היותר עצומה להשקפתם של הראציונליסטים על הנביאים העבריים כבעל פוליטיקנים פשוטים, בבעלי כשרון מדיני מן

הסוג הרגיל. הגיעו בעצמכם: 150 שנה לפני החורבן נבא מיכה לבואו! האמנם אנשים, שרוח־הקודש של צפיה־למרחוק כזה שורה עליהם, הם מדיניים מן הסוג המצוי? ולהטיל ספק בדבר, שנבואה זו שייכת למיכה, אי־אפשר בשום אופן, מפני שבספר ירמיה נזכרה נבואה זו בשמו של מיכה מלה במלה (ירמיה, כ״ו, י״ח). רק הסתכלות בלתי־מצויה בהוה היא שהכשירה את הנביאים לראות באספקלריא מאירה את העתיד. ראה מיכה, שבמלכות יהודה אין סדר מוסרי ומדיני מתוקן, והרגיש והכיר, שאי־אפשר לה לממלכה זו להתקיים כך זמן מרובה, מפני שהכרתו הנבואית לחשה לו, שעל ידי אי־סדרים כאלה תלך מלכות זו ותתנַוֵן מעט מעט, וסוף סוף תבוא לידי מצב, שבו לא תוכל עוד לעמוד בפני כל רוח שאינה מצויה. ועל־כן נבא עליה כליה.

ג) תשובה. מיכה קורא לעם, שיחזור בתשובה. והוא מראה לו על דרכי־התשובה:

„בַּמָּה אֲקַדֵּם יְהֹוָה, אִכַּף לֵאלֹהֵי מָרוֹם?
הַאֲקַדְּמֶנּוּ בְעוֹלוֹת, בַּעֲגָלִים בְּנֵי־שָׁנָה?
הֲיִרְצֶה יְהֹוָה בְּאַלְפֵי אֵילִים, בְּרִבְבוֹת נַחֲלֵי־שָׁמֶן?
הַאֶתֵּן בְּכוֹרִי פִּשְׁעִי פְּרִי בִטְנִי—חַטַּאת נַפְשִׁי?—
הגיד לך אדם מה טוב ומה יהוה דורש ממך:
כי אם עשות משפט ואהבת חסד והצנע לכת עם אלהיך!...״ (ו׳, ו׳—ח׳).

הנה מה שהוסיף מיכה על האוצר הרוחני של האומה! לפי דברי התלמוד, בא מיכה והעמיד את עיקרי היהדות על שלשה דברים: משפט (עמוס), חסד (הושע) והצנע לכת (קדושת ה׳—ישעיה). הוא כלל את כל התורה בג׳ עיקרים אלה. ודבר זה—העמדת המשפט והחסד ורוממות הבורא למעלה מן הקרבנות—היה לו ערך מרובה בזמן גלות בבל: לתוך הכרת העם חדר הרעיון יותר ויותר, שעם חורבן המקדש עדיין לא בטלה האפשרות לעבוד את ה׳ ולמצוא חן בעיניו, ובכן עדיין לא נפסק הקשר בין העם ובין אלהיו.

ד) גאולה. מה שנוגע לגאולה מצינו אצל מיכה אותה הנבואה המפורסמת: „והיה באחרית הימים״, שכבר ראינו אותה אצל ישעיה. וטבעי היא הדבר, שהרי מיכה היה בן־דורו הצעיר של ישעיה. יש חוקרים, המחליטים, שנבואה זו שייכת לנביא קדמון ובלתי־ידוע לנו, שממנו קבלוה ישעיה ומיכה. אבל השערה זו נראית לנו רחוקה מן האמת. ראשית, אילמלי היה ביהודה או בישראל נביא אחר קודם ישעיה, שנבא נבואה נפלאה ומקורית כזו, אפשר שלא היינו יודעים ממנו כלום, אפילו לא את שמו? אפשר שלא היה נשאר לנו זכר כל שהוא על־אודותיו? ומלבד זה רואים אנו, שהכתוב חזר ורשם בספר ישעיה את הכתובת „הדבר, אשר

חזה ישעיהו בן אמוץ" על נבואה זו ביחוד (ישעיה, ב׳,א׳), ובודאי הכוונה היא להטעים את שייכותה לישעיה.

גם מיכה נבא על „שארית ישראל". בנבואותיו על העתיד יש אידיאלים חמריים ורוחניים. הוא מנבא לעם ישראל ימים שכולם טוב: טוב כלכלי, אושר מדיני וגדולה רוחנית [ד׳, ד׳—ט׳ וי"ג]. חוץ מזה הוא מנבא עוד לתקומת מלכות בית־דוד: „ואתה בית לחם אפרתה, צעיר (להיות) באלפי (כלומר, במחוזות) יהודה, ממך לי יצא להיות מושל בישראל. ומוצאותיו מקדם, מימי עולם" [ה׳, א׳] *). ויחד עם תקומת המלכות ירבה החוסן המדיני ויכרתו אויבי־ישראל: „והיה שארית יעקב בקרב עמים רבים כטל מאת ה׳, כרביבים עלי עשב, אשר לא יקוה לאיש ולא ייחל לבני אדם. והיה שארית יעקב בגוים, בקרב עמים רבים, כאריה בבהמות יער, ככפיר בעדרי צאן, אשר אם עבר ורמס וטרף ואין מציל. תרום ידך על צריך וכל אויביך יכרתו" [ה׳, ו׳—ט׳]. הנביא אינו „כולו רוחני". גם אהבת הכבוש ואפילו מתיקות־הנקמה ידועות לו. יותר מדי סבל יהודה מעמים אחרים, עד שאי־אפשר שלא יחלמו אפילו האנשים היותר רוחניים שבו גם חלומות כאלה לעתים ידועות, כשכשל כח־הסבל...

---

*) את הנוסח האמתי של פסוק זה על פי תרגום השבעים עיין בספרי „הרעיון המשיחי בישראל", חלק ראשון, קראקא תרס"ט, עמ׳ 47—48.

שעור שביעי.

§ 19. מלכות־יהודה אחרי חזקיה.

אחרי תקופת הריפורמאַציה, שהיתה בימי חזקיה, מתחלת תקופה של קונטראַ־ריפורמאַציה בימי מ נ ש ה בנו. מנשה דומה על־פי מעשיו לא ליחזקיהו אביו, אלא לאחז זקנו. אבל, בשעה שאחז היה אדם רפה־רצון והפכפך, היה מנשה בעל תכונה קשה ורעה. האגדה המסופרת בדברי־הימים (ב׳, ל״ג, י״ב—י״ג), שמנשה חזר בתשובה בסוף ימיו אחרי שנשבה ע״י מלכי אשור, אין לה יסוד, כי לא נזכרה במלכים. הוא מלך זמן מרובה, ושלום היה בארץ ברוב ימי מלכותו. הוא היה משלם מס למלכי אשור, שהיו טרודים בעניניהם הפנימיים ולא תבעו מיהודה יותר ממס.

מנשה אִבֵּד מדעת כל מה שעשה אביו חזקיה תחת השפעת ישעיה הנביא. מנשה לא שב לבעל, אלא השתדל להפיץ ביהודה את הצַבָּאיסמוס האשורי (פולחן צבא השמים). והוא רדף את תלמידי ישעיה *). במשך כל ימי־מלכותו של מנשה לא נזכר שמו של שום נביא. בודאי היו אז נביאים (מ״ב, כ״א, י׳), אבל הם היו נרדפים מאד, ועל כן היו מסתתרים. וכנראה, לא נשארו שום נבואות חשובות ביותר מן הזמן ההוא. בזמן, שאין בו מאורעות מדיניים גדולים, אין גם נביאים גדולים, לוחמים גדולים. ומאורעות מדיניים ג ד ו ל י ם לא אירעו בימי מנשה.

אחרי מנשה עולה על כסא־המלוכה א מ ו ן בנו. גם הוא הולך „בדרכי אביו״. אבל מלכותו לא ארכה. הוא נהרג ע״י אנשי החצר, שהתקשרו עליו. עם־הארץ, שכבר הרגיל בשיטת מנשה, כעס על הקושרים הורגי אמון, הרג אותם והמליך את י א ש י ה ו בנו.

יאשיהו היה בן שמונה שנים במלכו. מתחלה, עד שלא בגר, אך שם „מלך״ נקרא עליו, והממשלה היתה בידי אפיטרופסים מקרוביו. והאפיטרופסים האלה המשיכו את הפוליטיקה של מנשה ואמון. אבל אז מופיעים הנביאים, שהסתתרו בימי מנשה ואמון ושבודאי נתמעטו הרדיפות נגדם כשלא היתה ממשלה תקיפה בארץ. המלחמה בין הנביאים ובין השרים מתפרצת אז בכל תקפה. הנביאים, תלמידי ישעיה (ואפשר שגם צפניה וירמיה כבר היו אז בתוכם), הביאו תחת השפעתם את

*) לימי מנשה יש ליחס את דברי ירמיה (ב׳, ל׳): „אכלה חרבכם נביאיכם כאריה משחית.

המלך הצעיר וחנכוהו ברוחם. וכשנתבגר עבר אל צדם. אז באה שוב תקופה של ריפירמאציה, שהיא חשובה הרבה אף מתקופת חזקיהו.

§ 20. תְקוּפַּת יֹאשִׁיָּהוּ.

י"ז) המאורעות הפנימיים.

המעשה הראשון, שעשה יאשיהו בשנת שמונה-עשרה למלכו, כְּשֶׁבָּגַר כבר (621), היה: בדק-הבית. צריך להעיר, שבנין בית-מקדש או תקונו נחשב למאורע רב-ערך אצל כל העמים הקדמונים. על זה מעידות הרבה כתובות עתיקות, שנמצאו בכתב-היתדות ובכתב-החרטומים ואף בכנענית ועיד. וביהודה היה לבדק-הבית ערך מיוחד: בית-המקדש צריך היה להעשות להמרכז היחידי של כל חיי-האומה המיוחדים.

יאשיהו מוסר לכהנים את דבר בדק הבית. המנצח על המלאכה היה חלקיהו הכהן הגדול—אחד מתלמידי הנביאים,

אז אירע דבר בלתי-רגיל: ספר-התורה נמצא בבית ה' (621).

הספר הזה, עד כמה שיש לשפוט מתוך ההשפעה שהשפיע תכנו על המלך והשרים והכהנים, הוא ספר דברים שבידינו.

האיך אירע הדבר, שנמצא ספר-התורה?

החוקרים הנוצריים הקיצונים מחליטים, שהספר נכתב בשנת שמונה-עשרה ליאשיהו ע"י הכהנים (כלומר, באותו זמן עצמו ש„נמצא"), ובערמה הונח בבית המקדש, כדי לפעול על המלך בזה, שהספר נִתַּן לפניו כספר קדמון, שהוא קדוש ביותר בכל דבר עתיק.

השקפה כזו היא ראַציונאַליסטית. „הכהנים הערומים" מימי ווֹלְטֵיר וְדִידְרוֹ עושים כאן „היסטוריה" בנכליהם.

אמנם, אין ספק בדבר, שהספר הזה לא נתחבר כולו בימי משה. כדי להוכיח דבר זה, די להראות על פסוקים אחדים, שבשום אופן אי-אפשר היה שיכתבו בזמן קדום ביותר, לפני גלות-שומרון: „והפיץ ה' אתכם בעמים" וגו' (דברים, ד', כ"ז); „יולך ה' אותך ואת מלכך, אשר תקים עליך, אל גוי, אשר לא ידעת אתה ואבותיך" (כ"ח, ל"ו); „עד רדת חומותיך הגבוהות והבצורות, אשר אתה בוטח בהן בכל ארצך וגו', אשר נתן ה' אלהיך לך" (כ"ח, נ"ב); „והפיצך ה' בכל העמים" (כ"ח, ס"ד) ועוד. ואף-על פי-כן אי-אפשר לומר, שמציאת ספר התורה היא תחבולת ערמה, שחבלו הכהנים לתכלית מכוונת מראש. ספר דברים לא נכתב בפעם אחת ולא נתחבר בשנת 621, שנת המצאו, אלא נתהוה במשך הרבה דורות, ועל-ידי הכרח היסטורי נתגלגל ובא לבית המקדש. וכך נראית לנו השתלשלות המאורעות בנידון זה:

הספורים שבספר דברים (וכן גם בשאר חלקי התורה) והרבה מן

הצוויים המוסריים שבו היו מתהלכים בין הנביאים עוד בימי אליהו ואלישע, עמוס והושע, ישעיה ומיכה ועוד קודם לזה. צורה קבועה לא היתה להם עדיין, אבל „תורה מגילה מגילה ניתנה" (גיטין, ס' ע"א), ומגלות שונות מספר דברים היו ידועות כבר גם בישראל וגם ביהודה בזמן קדום מאד. ואת האוצר הרוחני העתיק הזה הוסיפו הנביאים שבכל דור ודור לעַבֵּד ולשכלל. אף הכהנים ידעו הרבה ממנו ושמרו אותו, שהרי כלום אפשר לְבַיִת זו ולעבודת-האלהים שלהם בלי „תורה" ובלי „קוֹדֶכְּס" ידוע, שבו נקבעו סדרי העבודה? אבל בעיקר הדבר הוסיפו על האוצר העתיק הנביאים, שהיו ביניהם גם כהנים. מה שיצרו נביאי-ישראל העבירו גם-כן ליהודה אחרי שנפלה שומרון כמו שהעבירו היונים הביזאַנטיים את חכמתם לאיטליה אחרי שנפלה קונסטאַנטינופול בידי הטורקים.

בימי מנשה, שהשתדל להכניס את האלילות האשורית לתוך יהודה, נמשכה עבודה נבואית זו בחשאי או נפסקה לזמן ידוע לגמרי. אפשר, שמיראה, שמא יאבדו שרידי הספר הקדוש, נחבא הספר—אולי עדיין בצורה בלתי-שלמה כל-כך—בימי מנשה בבית-המקדש, ושם נשאר טמון גם בימי אמון ובימי האפיטרופסים של יאשיהו.

וכשבגר יאשיהו, וגבורת-אשור התחילה מתרופפת, באופן שיהודה כבשה הרבה חלקים ממלכות-ישראל לפנים, התחזקה הנדידה מישראל ליהודה עוד יותר. הנביאים הוסיפו להעביר את כל השְׂרִידים העתיקים של אמונת ישראל ליהודה. וישראל—צריך להעיר—עוד לא נשתקע גם אז כולו באלילות, שהרי אפילו העמים האליליים, שנתישבו במלכות-ישראל ע"י אשור, נטמעו בתוך בני-ישראל ונעשו ישראלים למחצה או לגמרי ולא להיפך.

בין השרידים הקדושים, שהביאו נביאי-ישראל ממלכות-ישראל ושנתעבדו ע"י הנביאים ביהודה, היו אחדים, שנשארו עוד מזמן קדום מאד. אך עליהם נטפלו הוספות הרבה, שנתוספו במשך כמה וכמה דורות, שכבות שכבות, מאוחדות בהעיון גדול אחד, רעיון אחדות האלהות והמוסר הנבואי היוצא ממנו, ובשאיפה גדולה אחת—שאיפה להתרכזות האמונה הנבואית מסביב למרכז דתי-לאומי אחד: המרכז הלאומי-הדתי האחד, שנשאר עוד לפליטה—ירושלים ובית-המקדש שבה.

וכך נתהוה ונשתלשל ספר דברים, שיש בו חלקים קדומים מאד, ועל-כן בצדק לא חששו בימים ההם, כשהבקורת ההיסטורית לא נמצאה עדיין בעולם, לרשום בראשו: „אלה הדברים, אשר דבר משה". כי מדרכם של הסופרים הקדמונים שלא לדקדק במסירת דברים כהויתם בדיוק, כפי שיצאו מפי אומרם, בלי להוסיף ובלי לגרוע כלום. על-פי רוב שמים הם בפי האומר דברים, שלא אמרם באמת, אלא ש ר א ו י י ם היו להאמר

על-ידו. כן, למשל, מוסר יוסף פלאוויוס בספריו כמה נאומים של אגריפס השני וטיטוס,והנאומים ארוכים מאד,באופן שמן הנמנע הוא,שזכר אותם יוסף כמו שהם, מלה במלה. על-כרחך אַתה אומר, שהוא שם בפיהם דברים, שראויים היו להאמר על-ידם בשעה ידועה, אף-על פי שלא נאמרו כלל או לא נאמרו בסגנון זה. ואף בימי יאשיהו לא הקפידו על דיוק האמת ההיסטורית ולא חששו למסור בשם משה גם דברים שלא אמר, אם רק נאמרו ברוחו. ולא כוונה של זיוף היתה בדבר ולא לשם איזו פניה שהיא נעשה הדבר הזה. הוא נעשה מאליו, באופן טבעי. הספר הגדול: ספר דברים, מוצאותיו מימי קדם, אז הונח יסודו; אבל שדרות של דורות עמלו בו ועשוהו למה שהוא עתה.

כמובן, אי-אפשר להגביל בדיוק, אימתי נגמרה יצירתו. אבל צריך לשער, שגמר-עבודו היה בתחלת ימי יאשיהו. ומשום שהנביאים הוקירו אותו מאד, הניחוהו למשמרת בבית-ה', והמלך והעם לא ידעו ממציאותו כלל.

וכשהורגשה בימי-בגרותו של יאשיהו נטיה לצד תורת הנביאים והחזרת עבודת ה' ליושנה ונעשה הצעד הראשון, בשעת תקון בית-המקדש, כלפי חדוש העבודה הלאומית,--ובדק הבית היה, כאמור, מאורע גדול בחיי עמי המזרח—, נמצא הספר ונתפרסם ברבים. כי עכשיו הגיעה שעתו לפעול על האומה.

ואמנם, פעולתו היתה גדולה וכבירה.

קריאת הספר לפני המלך עשתה רושם נורא. יאשיהו קרע את בגדיו, הוא נזדעזע בפני התוכחה הנוראה, שנתקיימה כבר במלכות ישראל. מהפכה התחוללה ברוחו. למי יפנה עתה לעזרה? העם שקוע באלילות, הכהנים רודפים אחרי הבצע, בצר לו הוא שולח את פקידיו אל חולדה הנביאה (כנראה, לא נתפרסם עדיין ירמיה בעת ההיא). חולדה הנביאה היתה אישה אֶנֶרְגִית, שכנראה השתתפה במהפכה הדתית. היא משיבה למלאכי יאשיהו תשובה נוראה: היא מנבאה, שמלכות יהודה עתידה ליחרב על כל הרעה שעשה מנשה, ורק ליאשיהו עצמו היא מנבאה שלום (מה שלא נתקיים בסוף ימיו) „יען רך לבבו ויכנע מפני ה'" (מלכים ב', כ"ב, י"ד—כ').

ואז נעשתה הריפורמה היותר גדולה והיותר חשובה בחיים הדתיים של יהודה וישראל: בטול-הבמות.

אנו מוצאים בספר מלכים, שגם אלה ממלכי יהודה, שנאמר עליהם „ויעשו את הישר בעיני ה'", לא הסירו את הבמות. בכולם אומר הכתוב „רק הבמות לא סרו; עוד העם מזבחים ומקטרים בבמות". יוצאים מן הכלל הזה הם רק חזקיה ויאשיהו.

ובאמת קשה היה מאד לשרש את הבמות, שנשתרשו בחייו הדתיים של העם. הבמות היו מקומות קדושים לבעלים, שנתקדשו אצל העם הכנעני תושב-הארץ, עוד קודם שבאו העברים. וכשבאו העברים וכבשו את הארץ, השאירו את המקומות הללו בקדושתם, אלא שהקדישום ליהוה. הם בקשו טעמים שונים להצדיק את קדושתם. קדושת בית-אל, למשל, היתה מוטעמת ע״י אגדה לאומית, שהתהלכה בעם על יעקב ובקורו במקום ההוא והופעת אלהים אליו; וכן נתקדשו גלגל ומצפה ע״י יהושע ושמואל, ועוד. ולפיכך אף אחרי שבנה שלמה את בית-המקדש בירושלים לא נתבטלה עבודת הבמות. הן נחשבו בעיני המון-העם לדבר, שאינו מסיג את גבול המקדש. בירושלים עיר-המלוכה ישבו כל גדולי האומה והחשובים שבה ושם היה מרכז הקולטורה והאמונה העברית; ואפילו שם קשה היה להכריע את הבמות לגמרי. בגבולין, בערי-יהודה הקטנות ובנותיהן, נשתמרה עוד עבודת הבמות בעצם תומה, כמו שהיתה בימי הכנענים. אלא שהבמות היו מוקדשות לה׳ אלהי ישראל ויהודה. כדי לרכז את המונותיאיסמוס, כדי לעשותו שליט יחידי באומה, צריך היה לבטל, קודם-כל, את עבודת הבמות!

הדבר נעשה קצתו בימי חזקיה—קצתו, אבל לא כולו.

ועכשיו, בימי יאשיהו, הודות להשפעת ספר דברים, נתבטלו הבמות לגמרי. רובו של הספר „דברים״ מכוון הוא בעיקרו נגד הבמות וכלפי התרכזותה של עבודת-ה׳ במקום אחד—„במקום אשר יבחר ה׳ אלהים בו, לשכן שמו שם״.

נחיצותו וחשיבותו של מקום מרכזי אחד מוטעם ב„דברים״ כמה פעמים, וכן גם הצווי שלא להתערב בכנענים והאזהרה לשבר ולנתוץ את מזבחותיהם ובמותיהם.

מה שחלקיה הכהן הגדול וסיעתו השתתפו בהוצאת האידיאל של הנביאים אל הפועל מתבאר ע״י זה, שֶרִכּוּז עבודת-האלהים היה לטובתם ולהנאתם של כהני בית-המקדש שבירושלים, שהרי על-ידי רבוי הבמות הגיע הפסד מרובה להאבטוריטט של בית-המקדש הראשי והעיקרי. כהני-הבמות היו, על-פי רוב, שרידי כהני הבעל, שנתגיירו ונעשו למראית-עין לכהני-ה׳ (לויים—שנלוו ונספחו על בית יעקב), ובזה מתבארים הכעס והחימה שבמלכים ובספרי הנביאים על הבמות וכהניהן.

אבל לספר-דברים יש עוד ערך אחד, חוץ מערכו הגדול לטהרת האמונה הישראלית: הוא מטיף למדות מוסריות נעלות, להמוסריות הטהורה והצרופה של הנביאים. „ואהבת לרעך כמוך״, „לא תונה את הגר ולא תלחצנו״, „לא תתעב מצרי, כי גר היית בארצו״, „לא תתעב אדומי, כי אחיך הוא״ ועוד צוויים מוסריים נפלאים בטהרתם כאלה נמצאים בו במספר

עצום. כל האידיאלים הרוממים הללו טבועים בחטבעת הנביאים. ומכאן סתירה לדעת כל האומרים, שספר זה נכתב כולו ע"י הכהנים בזמנו של יאשיהו לשם תכלית מכוונת למפרע.

יאשיהו רצה לעשות את ספר „דברים" ל„משפט־המלוכה", לספר־החוקים של הממלכה. הוא כרת ברית עם העם, שיקיים את כל דברי הספר. הוא הטיל אותו חובה על כל העם ועשאו לספר־חוקים רשמי. וכך נעשתה השפעתו על כל חיי ארץ יהודה גדולה מאד.

וקרוב לאותו זמן נסדרו הספרים: שופטים, שמואל א', שמואל ב' וחלק ממלכים. אמנם, אין ספק בדבר, שיש אף בספרים אלה הרבה חלקים עתיקים מאד; אבל מתוך סדורם ועריכתם נכר רוח הנביאים. כל גלגולי המאורעות המסופרים בספרים הללו משתלשלים על־פי הפורמולה הנביאית, שכבר הרבינו לדבר עליה: חטא—פורענות—תשובה—גאולה. לפורמולה זו מתאימים באופן נפלא כל הספורים ע"ד השופטים; וכמו־כן נסדרו על־פיה הספורים ע"ד המלכים. בספור ע"ד המלכת המלך הראשון על ישראל וע"ד יחוסו השלילי של שמואל לדבר זה מורגש רוחו של הושע („אתן לך מלך באפי ואקח בעברתי", הושע, י"ג, י"א). ובספר מלכים נכרים סימני השפעת „דברים": כ ל מלכי־ישראל, בלי יוצא מן הכלל, הם רעים וחטאים, שהרי לא הודו בקדושת בית־המקדש שבירושלים. מלכי יהודה הם פחות או יותר טובים, אבל בתור מלכים אידיאליים מופיעים רק המלכים, שהלכו בעצת הנביאים: חזקיה ויאשיהו. מכל זה אנו רואים, כמה השפיעו הנביאים על ההיסטוריוגראפיה העברית. הנביאים בראו ע"י הספרים שופטים, שמואל ומלכים מ ו ס ר נ ו ר מ א ט י ב י, כלומר מוסר, שנעשה קנה־מדה למוד בו את כל מאורעות החיים ההיסטוריים ולהעריכם על פיו.

ב) ה מ א ו ר ע ו ת ה ח י צ ו נ י ם.

תקופת־מלכותו של יאשיהו היתה רבת־החליפות גם בעולם המדיני־הכללי שבמזרח. מלכות־אשור האדירה התחילה מתמוטטת. בעת ההיא עלו ה ס ק י ת י ם, עם פרא ונודד, על קדמת אסיה והחריבו כמה ממדינותיה (626). הסקיתים עלו ממש כארבה על הארץ (וזה נתן מקום לטעות לאחדים ממפרשי־המקרא ולומר, שיואל הנביא היה בזמן ההוא ולסקיתים הוא מכוין בנבואתו על הארבה). הם התנפלו על אשור, ואף־על־פי שלא עלה בידם לכבשה, החלישוה מאד. אחרי מכה זו לא יכלה עוד אשור להחליף כח.

יחד עם זה אירעו בזמן ההוא עוד מאורעות חשובים. עוד פ ס א מ ט י ך הראשון מלך מצרים אחד את חלקי מצרים לממלכה אחת ושחרר אותה מעול אשור (640). למלכות בבל חזרו ימי־הגבורה והחוסן המדיני תחת ממשלת נ ב ו־פ ל א ס ר (אבי נבוכדראצר). ועל האופק המדיני כבר הופיעו

אז שתי ממלכות צעירות וחזקות—לוד ומדי. ומלכות אשור הלכה ונחלשה מיום ליום. מצד אחד—התנפלות הסקיתים, ומצד שני—התחזקות מצרים ובבל, שכמובן נתמלאו מחורבנה. בנו של פסאַמטיך, פרעה=נכה, יצא כבר למלחמת=תגרה על מלכות אשור (609), שקצה הולך וקרוב.

בינתים, כשרפתה מלכות אשור ועדיין לא נתחזקו מלכות=בבל ומלכות=מצרים, היתה יהודה חפשית. הסקיתים הטילו אימה נוראה על יהודה, ותחת רשמי האימה ההיא נבראו האגדות ע"ד „גוג ומגוג"*); אבל, לאשרה של יהודה, עברו הסקיתים רק לאורך ים=התיכון ולא חדרו לתוך הארץ פנימה ולא נגעו בה לרעה.

יאשיהו נהרג בשנת 609 או 608, מיד אחרי שעלה פרעה=נכה על המדינות, שהיו שייכות קודם לאשור. כשבקש פרעה=נכה לעבור דרך יהודה למלחמה על אשור יצא יאשיהו לקראתו—ונהרג במלחמה על= יד מגידו או מגדול (לפי הירודוט Magdolon), זה אירע כשתי שנים לפני מפלת נינוה (606), שבאה על=ידי נבו=פלאסר מלך בבל ומלך מדי.

*) עיין להלן, § 27.

שעור שמיני.

§ 21. מַצַּב יְהוּדָה אַחֲרֵי יֹאשִׁיָּהוּ.

אחרי שהרג פרעה-נכה את יאשיהו במלחמה, ממליך עם-הארץ את יהואחז בנו תחתיו. אבל אחרי שלשה חדשים לוקח פרעה-נכה את המלוכה מידו ונותנה לאחיו אליקים. במלכים אנו מוצאים, שפרעה הסב את שמו ליהויקים. כפי הנראה, לא פרעה עשה זאת, אלא הנביאים וסיעתם, שמתחלה שמו בו את תקותם: הרי „אל—יקים" הוא שם יותר אלילי מ„יהו—יקים", ומה למלך מצרים ולשנוי השם האלילי לשם יותר מונותיאיסטי?

פרעה-נכה שם על יהודה מס גדול. אבל שעבודה של יהודה למצרים לא ארך זמן מרובה.

בשנת 607 או 606 נכבשה נינוה לפני הצבאות המאוחדים של בבל ומצרים. אז מתחילה התחרות בין פרעה-נכה ובין נבוכדראצר ע"ד השלטון על הארצות, שהיו לפנים תחת יד אשור. במלחמה על-יד כרכמיש (604) הוכרעה הכף לטובת בבל—ויהויקים הוכרח לקבל על עצמו את עול נבוכדראצר. אבל הוא עשה זאת רק לפי שעה.

אחרי שלש שנים הוא מורד במלך בבל. נבוכדראצר שולח גדודי כשדים כדי להטיל עליו אימה. אל הגדודים הללו נלוו הארמים, האדומים והעמונים, שונאי יהודה מאז. אבל יהויקים עומד במרדו ואינו נכנע.

יהויקים מת בשנת 597 ויהויכין בנו מלך תחתיו (יהויכין נקרא גם בקצור-השם „יכניה" או „כניהו"; השוה בזמן מאוחר „חוניו" במקום „יוחנן") בו ביום שעלה יהויכין על כסא-המלוכה יצא מלך אשור ובבל, נבוכדראצר, למלחמה עליו. הוא בא עד שערי ירושלים, שכבר באה במצור ע"י עבדיו. יהויכין מוכרח לצאת אליו. נבוכדראצר מגלה לבבל את יהויכין, את אמו, את כל הפקידים, הרבה אנשי-חיל, ואת החרש והמסגר (597). במה שהגלה נבוכדראצר את החרש והמסגר, שהיו מכינים כלי-זין ושאר מכשירי-הגנה, נתכוון לשלול מאת יהודה את היכולת למרוד בו עוד הפעם.

הנה כי כן אבד חוסן יהודה. זוהי גלות-יהויכין המפורסמת (597), שאירעה לערך י"א שנה קודם החורבן הראשון, קודם גלות צדקיהו (587). בין הגולים היה גם הנביא יחזקאל. בבבל נוסדה אז חברה עברית

חשובה מאד, וביהודה נשארה דלת־העם. עליה הומלך מתניה, שגם היא הוא היה בנו של יאשיהו וגם לו קראו הנביאים שם חדש „צדקיהו", שהוא יותר נבואי, מפני ששמו בו את כל תקותם להשלטת הצדק ביהודה. זהו המלך האחרון, שקם או שהוקם למלכות יהודה (587—597). הקאטאסטרופה הולכת וקרובה. —

בכל החליפות והתמורות האלו של הממלכות הכבירות—אשור, בבל ומצרים—היתה יהודה ככדור־משחק. גורלה היה תלוי בשנויים הנעשים בעולם המדיני הגדול. כואת הרגיש העם, כואת הבירו ביותר נביאיו. על כן הולידה שעת־חירום זו שורה שלמה של נביאים: צפניה (בשנים הראשונות ליאשיהו), ירמיה (626) ונחום (בשנת השתחררות בבל ועלית הסקיתים—626), ואחרי זמן־מה—חבקוק.

אלה הם הנביאים האחרונים של הבית הראשון. אחרי שירמיה האריך לחיות ולהתנבא יותר מכולם והגיע לימי החורבן ואחרי שצפניה קרוב לו ברוח וקשור אליו בזמן, על־כן נדבר קודם על נחום וחבקוק.

22 §. נַחוּם (לערך 625—606).

כמעט כל פרקי נבואתו מוקדשים לתאור מפלת אשור הקרובה לבוא, שהנביא כבר היטיב לראותה מראש, ולא כמו שאחרים מדמים, שכבר ראה אותה ורק תארה יפה; שהרי באופן זה תהיה נבואתו מה שקורין Vaticinium post eventum (נבואה לאחר מעשה).

כל דבריו מלאים שמחה־לאיד ושחוק־נקם, נקמה—זהו קו חדש בנבואה. כל הנביאים נלחמו בעד מוסר החלשים (או „מוסר־העבדים", כמו שמכנים אותו הניטשיאנים), ורגש הנקמה, אם אמנם לא היה זר להם, לא תפס בנבואותיהם מקום חשוב. מדותיו של הקב"ה אצל הנביאים הידועים לנו כבר הן: משפט (עמוס), חסד (הושע) וקדושה (ישעיה). בנבואתו של נחום האלקושי אנו מוצאים בפעם הראשונה את התואר „קנוא ונוקם" בתור תואר־כבוד לאלהי ישראל. הוא אומר בנבואתו הראשונה:

„אֵל קַנּוֹא וְנֹקֵם ה'
נֹקֵם ה' וּבַעַל חֵ'
נֹקֵם ה' לְצָרָיו
וְנוֹטֵר הוּא לְאֹיְבָיו

אמנם, נטירה ונקימה מדות מגונות הן, אבל במה דברים אמורים— בנקימה ונטירה פרטיות. ואולם לא בנקימה ונטירה כאלו הנביא מדבר. הוא מביע את רגשי שמחתו על מפלת אשור העתידה לבוא מפני שהוא רואה בזה נקמה על כל הרעה, שעשה אשור לעם ישראל בפרט ולעולם כולו

בבלל. ואל יהיה הדבר זר בעינינו, שנביא, נושא דגל-המוסר, מדבר על הנקמה. מה נעשה, ורגש זה הוא אנושי וטבעי, והוא מתעורר תמיד בלב האדם ביחס אל הדברים, שמהם יוצאים רעה והפסד להחברה! כל רגש אנושי אינו זר להנביאים מפני שהם אינם „לא מעלמא הדין". וזהו סוד נצחיותם: כל דור מוצא בהם אותן ההרגשות האנושיות, שטבע האדם מחייבן.

ובצבעים יפים וחיים מתאר נחום את מפלת נינוה. ממש כאילו חזיון עובר לפנינו: „שערי הנהרות נפתחו וההיכל נמוג". המלכה עלתה על הגג ו„אמהותיה מנהגות כקול יונים, מתופפות על לבביהן. ונינוה כברכת מים (מימי) היא. והמה (האשורים) נסים.—עמדו! עמודו! — ואין מפנה. — בזו כסף! בזו זהב!—ואין קצה לתכונה, כבד מכל כלי חמדה. בוקה ומבוקה ומבולקה, ולב נמס, ופיק ברכים, וחלחלה בכל מתנים ופני כולם קבצו פארור" (ב', ז'—י"א).

כמעט שאנו רואים את המעשים ואנו שומעים את השיחות המתאימות להמצב—כל-כך חי הוא הציור הנבואי.

וכל זה בא לאשור על שהיה „אריה טורף", וכל זה בא לנינוה על שהיתה „מעון אריות ומרעה לכפירים" (שם, י"ב—י"ג). הנבלות, שעשתה נינוה ושהן מתוארות בפרק ג', מבארות את שמחתו של הנביא לאידה. הצדק דורש, שתשא את עוונה. ובכן, על-צד-האמת לא נקמה כאן לפנינו, אלא מ ש פ ט-צ ד ק.

ליהודה מקדיש נחום רק מקצת נבואתו:

„הנה על ההרים רגלי מבשר משמיע שלום: חגי, יהודה, חגיך, שלמי נדריך, כי לא יוסף עוד לעבר בך בליעל—כלה נכרת" (ב', א').

נחום מקוה, שכשיפול אשור תשתחרר יהודה מן השעבוד (ב', ג'), כמו שהיה הדבר באמת זמן ידוע—בימי יאשיהו. הוא לא ראה עוד את מלכות בבל, שבאה למלא את מקומו של אשור...

23 §. חֲבַקּוּק (לערך 620—604).

כשאנו מדברים על חבקוק כבר נכנסנו לתוך גבולו של ירמיהו, והרבה להתחבט בשאלה הנוראה: „מדוע דרך רשעים צלחה, שלו כל בגדי בגד" (ירמיה, י"ב, א'). חבקוק מנסח שאלה זו באופן אחר. אמנם, אשור הוא „שבט-אפי" של הקב"ה, אבל מפני-מה בחר ה' בשבט מכה זה, שהוא גרוע הרבה מן המוכה? חבקוק טוען כלפי מעלה: „טהור עינים מראות רע והביט אל עמל לא תוכל: למה תביט בוגדים, תחריש בבלע

רשע צדיק ממנו ?" (א׳, י״ג). הוא אינו קיבל על העם, ככל הנביאים שקדמוהו, אלא—על ה׳. הוא אינו רואה את צדקת ה׳ בעולמו: „ותעשה אדם כדגי הים, כרמש לא מושל בו" (שם, י״ד). חבקוק מאמין, שה׳ הוא מקור הצדק המוחלט, וע״י אמונה זו עצמה נעשית שאלתו חמורה ביותר: אמנם, ישראל חטא וצריך ליסרו; אבל כלום אשור הוא נקי מפשע ואותו אין מן הצורך ליסר? ולמה זה בחר ה׳ באשור כדי ליסר את ישראל, שהוא עולה הרבה על האומה האלילית האכזריה למרות כל חטאותיו? הלא על־ידי מה שאשור מצליח ומכה את יהודה מתחזקת האמונה בלב האשורים שהכל מותר להם ושאלהותם עשתה להם את כל החיל הזה: „על כן יזבח לחרמו ויקטר למכמרתו, כי בהמה שמן חלקו ומאכלו בריאה. העל כן יריק חרמו ותמיד—להרג גוים לא יחמול" (א, ט״ז—י״ז). וחבקוק מחכה לתשובה, שישיב לו ה׳. הוא אומר: „על משמרתי אעמודה ואתיצבה על מצור, ואצפה לראות, מה ידבר בי ומה אשיב על ת ו כ ח ת י" (ב׳, א׳). כן, בדרך כזו הגיעו הנביאים לפתרון שאלותיהם. הם בלו לילות־עמל ונדודים במחשבה על הפרובלימות הגדולות וצפו לקול הפנימי, לקול־האלהים שבקרבם, שיפתור להם את שאלותיהם הסתומות. וחבקוק סוף סוף שמע את הקול האלהי הזה, שהשיב לעצמו על תוכחת עצמו:

„כי עוד חזון למועד ויפח לקץ ולא יכזב. אם יתמהמה—חכה־לו, כי בא יבא, לא יאחר" (ב׳, ג׳). זהו הפתרון!—: אין העונש בא מיד אחרי החטא. גם אשור לא ינקה. ואם ראית, שאומה רשעה זו השעה משחקת לה, אל תמהר להוציא משפט, שאין דין ואין דיין, אלא האמן, שסוף סוף יבוא יומה. ישראל חטא וכדי ליסרו הביא עליו הקב״ה רוגזו של אשור. אבל גם אשור, אחרי שימלא את תעודתו, יקבל ענשו. בזמן מאוחר הביע דבר זה ה ל ל ה ז ק ן בפתגמו הארמי: „על דאטפת—אטפוך וסוף מטיפיך יטופון". כי לעולם לא יכופר החטא החברותי והמדיני אלא ע״י פורענות!

וזהי אמונתו הגדולה של חבקוק בישרת ההנהגה, בצדק העולמי. וזהו מה שאמר התלמוד: „בא חבקוק והעמידן על אחת: „וצדיק ב א מ ו נ ת ו יחיה" (מכות, כ״ד ע״א).

חבקוק נבא בשעה שכבר נראה נבו־פלאסר על האופק המדיני,— נבו־פלאסר, שהיה עתיד לשים קץ לעריצותו של אשור ולגדולתו. ומפלה זו תהיה—לדעת הנביא, הרואה אותה מראש—גמול על כל הרעה שעשה. חבקוק אומר על אשור:

אֲשֶׁר הִרְחִיב כִּשְׁאוֹל נַפְשׁוֹ וְהוּא כַמָּוֶת וְלֹא יִשְׂבָּע,
וַיֶּאֱסֹף אֵלָיו כָּל־הַגּוֹיִם וַיִּקְבֹּץ אֵלָיו כָּל הָעַמִּים.
הֲלֹא־אֵלֶּה כֻלָּם עָלָיו מָשָׁל יִשָּׂאוּ
וּמְלִיצָה חִידוֹת לוֹ. וְיֹאמַר:

הוֹי הַמַּרְבֶּה לֹּא־לוֹ—עַד מָתַי?— וּמַכְבִּיד עָלָיו עַבְטִיט *) [ב', ה'—ו'].

כל הכבושים, שאשור מרבה לכבוש, לא־לו הם; ובכן עד מתי יוסיף לכבוש ולהרבות מדינותיו?—.כל ההורבנות, שאשור מחריב, וכל הנצחונות שהוא נוחל,—חובות הם, הנזקפים על חשבונו. ויבוא יום, שפתאום יראה בו את עצמו מחויב לפרוע את חובותיו:

הֲלוֹא פֶתַע יָקוּמוּ נֹשְׁכֶיךָ וְיִקְצוּ מְזַעְזְעֶיךָ
וְהָיִיתָ לִמְשִׁסּוֹת לָמוֹ. כִּי־אַתָּה שַׁלּוֹתָ גּוֹיִם רַבִּים—
יְשָׁלּוּךָ כָּל־יֶתֶר עַמִּים. מִדְּמֵי אָדָם וַחֲמַס־אֶרֶץ,
קִרְיָה וְכָל־יֹשְׁבֵי בָהּ" (שם, ז'—ח').

וחבקוק הסתפק בתשובה זו. בימיו לא התעוררה עדיין השאלה ע"ד שכר־ועונש אינדיווידואַלי. כי כל זמן שהאומה היתה יושבת על אדמתה וחיה כגוף אירגאני אחד, לא יכלה להתעורר שאלה כזו, שאֵלת השכר והעונש של הפרט, שהרי בימי קדם היתה האישיות בכלל בטֵלה לגבי החברה ולא נחשבה כגוף בפני עצמו, אלא כאבר אחד בגוף בעל אברים הרבה, שיש להם הרגשה משותפת ע"י רשת־עצבים כללית. ולפיכך סבבו אז השאלות והתשובות בנידון שכר ועונש במעגל הלאומי־המדיני. ורק כשבֻּטלה אחדות־האומה המדינית, הופיעו שאלות אחרות,—ואז נולדו גם תשובות אחרות...

§ 24. צְפַנְיָה (לערך בשנת 639—621).

צפניה מוחה נגד המנהגים האשוריים, שהונהגו ביהודה בימי מנשה ואמון ושלא פסקו מלנהוג עוד בימי ילדותו של יאשיהו, שאז מתחלת פעולתו הנבואית של צפניה. הוא קורא: „ונטיתי ידי על יהודה ועל כל יושבי ירושלים והכרתי מן המקום הזה את שאר הבעל, את שם הכמרים עם הכהנים. ואת המשתחוים על הגגות לצבא השמים ואת המשתחוים לה' והנשבעים במלכם" (צפניה, א', ד'—ה').

הכמרים של הבעל והכהנים החטאים של יהוה שוים בעיני הנביא; וכן שוים בעיניו ברשעתם המשתחוים לצבא השמים—עבודה זרה, שהנהיג מנשה והמשיכו הבאים אחריו, והנשבעים בשקר בשם ה' או בשם מלכם. „והיה ביום זבח ה' ופקדתי על השרים ועל בני־המלך ועל כל הלובשים מלבוש נכרי. ופקדתי על כל הדולג על המפתן (בודאי מנהג אלילי) ביום ההוא, הממלאים בית־אדוניהם חמס ומרמה" (שם, ח'—ט).

*) „עבטיט" הוא משורש „עבט", כלומר, מלוה בהתחייבות גדולה.

ברור הדבר, שאנו עומדים בימי שלטונם של אפיטרופסי יאשיהו הקטן („השרים ובני־המלך"), שמלאו את בית־מלכם „חמס ומרמה".

צפניה קם גם על האינדיפרנטיות הדתית, שגבורה אז בעם. העם חדל להאמין במציאות ה„השגחה". ראה העם, שמנשה, שכל־כך הרבה להרע, הגיע בשלום לסוף מלכותו, ואמר: „אכן עזב ה' את הארץ": „לא ייטיב ה' ולא ירע" (שם, י"ב). על האנשים האלה התעורר צפניה ביחוד. „ואֶת הנסוגים מאחרי ה', ואשר לא בקשו את ה' ולא דרשוהו" (שם, ו')— גם אותם יכרית ה' בבוא היום הגדול.

כי יותר מכל הנביאים נבא צפניה על „י ו ם־ה'". הוא מתאר אותו בצבעים נוראים, שחור על גבי שחור:

יוֹם עֶבְרָה הַיּוֹם הַהוּא,	יוֹם צָרָה וּמְצוּקָה,
יוֹם שֹׁאָה וּמְשׁוֹאָה ,	יוֹם חֹשֶׁךְ וַאֲפֵלָה ,
יוֹם עָנָן וַעֲרָפֶל	יוֹם שׁוֹפָר וּתְרוּעָה,
עַל הֶעָרִים הַבְּצֻרוֹת	וְעַל הַפִּנּוֹת הַגְּבֹהוֹת.
וַהֲצֵרֹתִי לָאָדָם	וְהָלְכוּ כַּעִוְרִים וגו' (שם, ט"ו—י"ז).

וצפניה מראה על אמצעי אחד של הצלה מיום־ה'. האמצעי הזה הוא—ה ת ש ו ב ה:

„בקשו את ה' כל ענוי הארץ, אשר משפטו פעלו, בקשו צדק, בקשו ענוה—א ו ל י תסתרו ביום אף ה'" (ב', ג'). גם כשישובו, עוד יש ספק בדבר, אם ינצלו. כל־כך מלא רוחו של הנביא יאוש מר.

אבל למרות מה שהנביא הזה הוא כל־כך קשה בציורי־הפורענות שלו, הוא מתאר את העתיד בצבעים רכים ומלאים זוהר. זה הנביא המרעיש עולמות על ה„לובשים מלבוש נכרי" מנבא ליום, שבו יתאחדו כל העמים ויחיו בשלום ובאחוה. ולא עוד, אלא שרעיון אחדות־האל, חלק היהודים מאז, יתפשט בין כל העמים: „כי אז אהפך אל עמים שפה ברורה, לקרא כלם בשם ה' לעבדו שכם אחד" (ג', ט'). אוניוורסאליות זו של צפניה (לא קוסמופוליטיות שטחית) עולה היא על זו של כל הנביאים שקדמוהו. צפניה לא היה, איפוא, קנאי אדוק במנהגי עמו מתוך צרות־מבט לאומית: הוא שנא את מנהגי האשורים בתור עבודת־אלילים.

צפניה מדבר גם על ש א ר י ת־י ש ר א ל, „שארית הפלטה" של ישעיה. הוא מנבא על האומה הישראלית: „ביום ההוא לא תבושי מכל עלילותיך, אשר פשעת בי. כי אז אסיר מקרבך עליזי גאותך ולא תוספי לגבהה עוד בהר קדשי. והשארתי בקרבך ע ם ע נ י ו ד ל וחסו בשם ה'. שארית ישראל לא יעשו עולה ולא ידברו כזב ולא ימצא בפיהם לשון תרמית, כי המה ירעו ורבצו ואין מחריד" (שם, י"א—י"ג).

הוא אינו מקוה לימי חוסן מדיני, לימים, שמלכות יהודה תשלוט בכל העולם. מבחר אידיאלו הוא—מ ל כ ו ת - ה ר ו ח: מלכות של בני-אדם ענוים וישרים וחוסים בשם ה'. להגיע לימים אלה יזכו רק מתי-מספר נבחרים, „שארית ישראל". משק כנפי החורבן המדיני נשמע כבר כאן הולך וקרוב...

את האידיאה של ה„שארית הנבחרת" צריך היה לנטוע ולהשריש בלב העם כדי שלא יבוא אחרי החורבן, שהנביא רואה אותו מ ו כ ר ח לבוא, לידי התבטלות, כדי שיאמין, שאף-על-פי שבמספרו הוא דל ופחות לעומת מנצחו, אבל באיכותו עולה הוא עליו, כי שארית זו הרי היא מ ב ח ר האומה ה נ ב ח ר ת.

שעור תשיעי.

25 §. יִרְמְיָהוּ (628—586).

I. חייו.

באטמוספירה ההיסטורית רבת-התמורות, שבה גודלו כל הנביאים מתקופת יאשיהו, פעל ועבד הנביא הגדול והאומלל הזה. אך ימי נבואתו ארכו מאד. הוא נבא במשך ארבעים ושתים שנה ויותר, עד הקאטאסטרופה הגדולה—חורבן יהודה ע"י נבוכדראצר.

מחיי ירמיה נשאר לנו חומר היסטורי מרובה הודות לתלמידו המובהק ברוך בן נריה. כי כל הנבואות שבספר ירמיה, שאין סגנונן סגנון מדבר-בעדו, מסורות הן לנו ע"י ברוך בן נריה.

ספר-הַנבואות של ירמיה מתחלק לשלשה חלקים: החלק הראשון—מפרק א' עד כ"ה, כולל נבואות של תוכחה כוללת. החלק השני—מפרק כ"ה עד ל"ז, כולל נבואות על מאורעות בודדים. בתרגום השבעים נכללו בחלק זה גם הנבואות מפרק מ"ו ואילך—„משאות", שנשא ירמיהו על עמים אחרים. המבקרים הנוצריים אומרים, שהפרקים ממ"ו ואילך של נביא אחר הם, אבל זה אינו מוכח. כל הנבואות האלו שייכות לירמיה, מלבד נ' ונ"א' שנאמרו על מפלת בבל ע"י מדי, שהיא נזכרת בפרקים אלה בפירוש (ירמיה, נ"א, י"א),—מה שבשום אופן אי-אפשר היה לירמיהו לומר לבני-דורו. בחלק זה יש פרקי-תנחומין, בעוד שבחלק הראשון אין אף מלה אחת של נחמה (הפרק ל"ו נכתב ע"י ברוך בן נריה).—ולבסוף החלק השלישי—מפרק ל"ז עד מ"ה, כולל ספורי-המאורעות, שנרשמו ע"י ברוך בן נריה.

כל ימי-חייו של ירמיהו הם פרשה ארוכה של פגעים. הוא היה הראשון, שסבל ונתענה על דעותיו כל ימיו. אמנם, כל הנביאים שחו נגד הזרם, שהרי זוהי תעודתה העיקרית של הנבואה, אבל לא הרי כל הנביאים כהרי ירמיהו. אנו מוצאים באליהו, שהוכרח לברוח מפני אחאב, בעמוס, שהוכרח לברוח ליהודה מפני אמציה כהן בית-אל. ואף לישעיהו, שהיה מקורב למלכות, אולי נאסר „הדבר ברבים בימי אחז („צור תעודה, חתום תורה בלמודי", שעיה, ה', ט"ז). אבל כל הנביאים הללו לא הרבו לסבול צער ויסורי-

נפש במדה שסבל ירמיהו. ירמיהו היה הראשון בין הנביאים ובכל העולם כולו, שנתעלה למדרגת „קדוש". אליהו היה „לוחם". וכך דרכה של מלחמה: פעמים שמנצח האחד ופעמים שמנצח השני. ואם נוצח אליהו לפעמים, הלא היו גם מקרים, שבהם נחל הוא נצחון על אויבו. לא כן ה„קדוש". הקדוש הוא אדם שנתיאש מן הנצחון. ברור לו, שלא ינצח; והוא אף אינו זקוק לנצחון כלל: מציאותו עצמה היא נצחונו. כי האידיאה, שיכלה ליצור „קדושים" מוסרים את נפשם עליה, סופה לנצח: אי־אפשר שתעבור לגמרי מן העולם. סוקראטס עלה לקרבן על מזבח האלילות, אבל שמו לא נשכח והאידיאות שלו עשו פרי. זה כחו של קדוש—יסוריו הם הם כלי־זינו, שבהם הוא נלחם; מיתתו היא היא חייו, במובן הפעולה וההשפעה על הלבבות. כי גדול כח צדיקים במיתתם יותר מבחייהם.

ופרוטוטיפוס של „קדוש" יהודי הוא—ירמיהו.

בעודו נער כבר התחיל מפעם בו רוח הנבואה. והוא אינו רוצה לנבא. הוא יודע את פירושה הנשגב והנורא של מלה זו. הוא יודע, ש„היות־נביא" פירושו—היות אדם נרדף ונענה כל הימים.

אבל, למרות הכרה מרה זו, איזה כח פנימי דוחפו וקורא לו: לך והנבא! תרדף, תעונה, אבל הוה יודע, שדבריך לא יעלו בתהו. „ואתה תאזור מתניך וקמת ודברת אליהם את כל אשר אנכי אצוך. אל תחת מפניהם וגו'. ונלחמו אליך ולא יוכלו לך, כי אתך אני נאום ה', להצילך" (א', י"ז וי"ט). והוא שומע לקול ה'. היא בא ומנבא לעם דברים מרים מאד. ונבואותיו ותוכחותיו מעלות עליו את חמת העם, וביחוד את חמת השרים.

ירמיהו הופיע כנביא חמש שנים לפני הריפורמה הגדולה, שנעשתה ע"י יאשיהו. ובודאי היה אחד מן המשתתפים בריפורמה זו אחרי שנעשתה כבר והטיף לקיים את דברי הברית הנזכרת למעלה (זה נראה ברור מפרק י"א). והרבה כעס ומכאובים גרמה לו השתתפותו זו.

ירמיהו היה אחד מן הכהנים בענתות. בעיר זו היתה חבורה גדולה של כהנים, בני־בניו של אביתר הכהן, שגלה לשם ע"י שלמה המלך. לחבורת־כהנים זו היה, כנראה, ערך חשוב בהיסטוריה העברית (יש מיחסים לאביתר את הספרים שמואל א' וב', שבהם מתוארים בפרטי־פרטות קורות חייו ונדודיו של דוד, שאביתר היה אחד מבני־לויתו). בענתות היתה בודאי במה, שסביבה נתרכזו הכהנים. ואולם אחרי הריפורמה הגדולה, שנעשתה ע"י מציאת ספר „דברים", כשנתרכזה עבודת־האלהים במקום אחד, אבדה חבורת־הכהנים שבענתות את כל ערכה בבת אחת. וכשיצא ירמיה, אחד מבני־חבורתם, ונספח על הריפורמאטורים והטיף לרכוז העבודה בירושלים ולהשמדת הבמות, נהפכו לו כל אנשי ענתות לאויבים בנפש. כפי שיש

לראות מתרעימותיו ומן הקללית, שנזרקו מתוך פיו כלפי אנשי־ענתות, צערוהו ורדפוהו בני־עירו אלה עד מאד ואיימו עליו, שימיתוהו אם יוסיף להתנבא (י״א, כ״א). גם קרוביו ובית־אביו רדפוהו ובקשו לטורדו מן העולם: „גם אחיך ובית־אביך גם המה בגדו בך״ (י״ב,ו׳); יאם הנביא מתאונן ואומר, „כי כל אח עקוב יעקב וכל רע רכיל יהלך״ (ט׳, ג׳), ידע זאת מן הנסיון המר.

וכשכבר נעשתה הריפורמה, כשנתקבל ספר־דברים לספר רשמי, גם אז לא נחה דעתו של הנביא. כל אלה, שהשתתפו במהפכה הדתית, היו שבעי־רצון עד מאד. ולמה לא יהיו שבעי־רצון? הלא הם השיגו את מטרתם. אחד הוא הנביא, שאינו שבע־רצון; אחד הוא הנביא, שאינו מוצא קורת־רוח בכל הנעשה, והוא מוכיח ומתמרמר כבקדם. כי הנביא הוא האדם, שאינו שבע־רצון עולמית, שאין תביעותיו מתמלאות עולמית. אי־שביעת־רצון זו היא השאור שבעיסה בהתפתחות־האדם, היא הכח־המניע של הפרוגרס. היא נִתְּנָה לנחלה לכל האנשים הגדולים, שאינם מסתפקים לעולם במה שיש; היא מולידה את השאיפה התמידית לעתיד יותר טוב ויותר נעלה. וכשפוסקת שאיפה זו פוסקים גם החיים. יפה אמרו חז״ל: „טוב מאד—זה המות״ (ב״ר, פ״ט).

וירמיהו לא היה יכול למצוא קורת־רוח במהפכה שנעשתה מפני שראה, שהמהפכה היתה חיצונית בלבד, שהעקמומיות שבלב עדיין לא נתפשטו כלל וגם עתה עושים הממלאים למראית־עין אחרי חוקי התורה כמעט את כל התועבות, שעשו עד עתה. הספר הגדול במוסרו החי נעשה להם גל של מלות מתות, של מצוות־אנשים מלומדות. ולא זו בלבד. אותם האנשים בעלי הקלפה החיצונית הנאה נהנו מעצמם הנאה מרובה וחשבו את עצמם לצדיקים, שהרי מקיימים הם את הכל ככתוב. והדבר הזה הכעיס את הנביא עד מאד. והוא בא פעם אחת לבית־המקדש ונואם נאום נפלא, שאין דוגמתו בכל הספרויות שבעולם:

„כה אמר ה׳ צבאות אלהי ישראל: היטיבו דרכיכם
„ומעלליכם ואשַׁכְּנָה אתכם במקום הזה. אל תבטחו לכם אל דברי
„השקר לאמר: היכל ה׳, היכל ה׳, היכל ה׳ המה! כי אם היטיב
„תיטיבו את דרכיכם ומעלליכם, אם עשו תעשו משפט בין
„איש ובין רעהו, גר, יתום ואלמנה לא תעשוקו ודם נקי אל
„תשפכו וגו׳—ושִׁכַּנְתִּי אתכם במקום הזה וגו׳. הגנוב, רצוח
„ונאוף והשבע לשקר וקטר לבעל וגו׳—ובאתם ועמדתם לפני
„בבית הזה, אשר נקרא שמי עליו, ואמרתם: נצלנו!—למען
„עשות את כל התועבות האלה?! המערת־פריצים היה הבית
„הזה, אשר נקרא שמי עליו, בעיניכם?! גם אנכי הנה ראיתי
„נאום ה׳״ (ירמיה, ז׳, ג׳—י״א).

בדברים הנפלאים והנמרצים האלה שפך ירמיהו את כל הכעס והמרירות, שנצברו בתוך לבו במשך הרבה שנים. וכמה אומץ־לב דרוש היה לו כדי שיאמר דברים כאלה בזמן ההוא! הוא קורא את הבית הקדוש, שקדושה של הרבה מאות שנה שורה עליו, בשם „מערת־פריצים״, — אותו הבית עצמו, שהוא היה אחד מן הלוחמים היותר נלהבים בעד הכרת קדושתו ויחידותו! הלא זה הוא חרוף וגדוף כלפי מעלה! הלא זהו חלול־קודש מאין כמוהו! וירמיה אומר את הדברים הללו עוד בשם ה׳!... ודברים כאלה דבר הנביא בבטחה ובלי יראה כל שהיא. אכן, לנו בזמננו קשה אפילו לשער, כמה רוממות־רוח דרושה כדי לומר דברים כאלה באותו זמן ובאותו מקום שאמרם ירמיהו!

וירמיהו לא נתירא לגעת אף בקודש־הקדשים של העם בעת ההיא. הוא מנבא, שהבית הזה, בית־המקדש, היכל־ה׳, עומד ליחרב:

„אם לא תשמעו אלי ללכת בתורתי, אשר נתתי לפניכם,
„לשמוע על דברי עבדי הנביאים, אשר אנכי שולח אליכם,
„והשכם ושלוח — ולא שמעתם, — ונתתי את הבית הזה כשילה,
„ואת העיר הזאת אתן לקללה לכל גויי הארץ״... [כ״ו, ד׳—ו׳;
עיין גם ז׳, י״ב—ט״ו].

סער של חימה וכעס עורר ירמיה על־ידי הדברים האלה. כבלותו לדבר תפסוהו הכהנים והנביאים וכל העם, שהיו באותו מעמד, ובקשו לקרעו כדג. רק על־פי מקרה נצל ממות: נמצאו אנשים מזקני־הארץ, שצדדו בזכותו ונסתייעו בנבואתו הדומה של מיכה (עיין למעלה, § 19).

כן, גם העם רצה להמיתו על דבריו הנוראים. זהו לקוי פסיכולוגי של ההמון. ההמון אינו יכול להבחין בין מבשר ומקלל. הוא שומע, שירמיה מבשר את החורבן, והוא חושב, שהוא רוצה בחורבן, שהוא גורם לחורבן. העם לא הבין את מצב־רוחו של הנביא. הוא לא ידע, שגם לבו היה מטפטף דם כשדבר את דבריו המרים. כי בדברים נוקבים עד תהום הנשמה שופך ירמיהו את מרירות לבו על החזות הקשה, שהוא חוזה, שהוא מוכרח להזות:

מֵעַי מֵעַי אֹחִילָה, קִירוֹת לִבִּי הוֹמֶה לִּי.
לִבִּי — לֹא אַחֲרִישׁ! כִּי קוֹל שׁוֹפָר שָׁמַעַתְּ, נַפְשִׁי,
תְּרוּעַת מִלְחָמָה.

(ירמיה, ד׳, י״ט).

וכשראה ירמיה, שהעם אינו שומע לו ואינו חוזר בתשובה, התחיל מתפלל אל ה׳, שיקרע את גזר־הדין הקשה. הוא הראשון אחרי משה — לפי המסורת — שהתפלל בעד עמו. והנביא בא לידי הכרה, שהתפלה היא ללא־הועיל, שהעם הוא כל־כך משחת, עד שאינו כדאי שיתפללו בעדו:

„ואתה אל תתפלל בעד העם הזה ואל תשא בעדם רנה ותפלה". שלש פעמים נשנה הפסוק הזה בירמיה (ז׳, ט״ז; י״א, י״ד; י״ד, י״א). ומה נוראה הטראגידיה! הנביא מבקש רחמים על עמו האהוב — והעם רודף אותו ושונאו וחושבו לאויב. גלמוד הוא הנביא. קרוביו עזבוהו; העם עזבהו; הנביאים עזבוהו; ואותם האנשים, שנטו אחריו בסתר, לא מצאו די אומץ בלבם לנטות אחריו בגלוי, ורק הגן הגינו עליו בשעת־הסכנה. והנביא יודע, שתפלתו על עמו האהוב והשנוא כאחד לא תהא נשמעת. והנביא בודד. והוא מתיחד עם צערו וכאבו. ואז מתחלת בו התעמקות נפשית—אותה ההתעמקות, שהולידה תפלות כ„תפלה לעני כי יעטף",— תפלת איש, שאין לו בעולמו כלום, אלא ה׳ בלבדו. מצד זה היה ירמיה הראשון למשוררי־תהלים. יש מקומות הרבה בירמיה, שהם דומים בכל למזמורי־תהלים (י״ז, י״ד—י״ח).

וכך ברא ירמיה מין ספרותי מיוחד, יצירה נבואית חדשה — את התפלה, שיצירתה נמשכת אחרי גלות־בבל ושדוגמותיה הגדולות הגיעו אלינו בספר תהלים. זוהי התאוננות הנפש העלובה והנענה על מעניה, תלונת „העני", המשיח צרתו לה׳—ידידו האחד, שלפניו, ורק לפניו, הוא שופך את כל לבו.

בשני מקומות מביע הנביא את רגשותיו בעוז מיוחד, ובמקומות אלה אנו מוצאים ציור מתכונתה של הנבואה, שבו אנו מכירים את נקודת־הגובה שלה

אוֹי לִי אִמִּי כִּי יְלִדְתִּנִי ׀ אִישׁ רִיב וְאִישׁ מָדוֹן לְכָל־הָאָרֶץ!
לֹא נָשִׁיתִי וְלֹא נָשׁוּ בִי— כֻּלֹּה מְקַלְלַוְנִי! (ט״ו, י׳).

„פתתיני ה׳ ואפת, חזקתני ותוכל. הייתי לשחוק כל היום,
„כלה לועג לי. כי מדי אדבר אזעק, חמס ושוד אקרא,
„כי היה דבר ה׳ לי לחרפה ולקלס כל היום. ואמרתי:
„לא אזכרנו ולא אדבר עוד בשמו—והיה בלבי כאש
„בוערת, עצור בעצמותי, ונלאיתי כלכל—ולא אוכל!
„כי שמעתי דבת רבים מגור מסביב: הגידו ונגידנו!
„כל אנוש שלומי שומרי צלעי—: אולי יפתה ונוכלה לו,
„ונקחה נקמתנו ממנו"... (כ׳, ז׳—י׳).

אבל לב הנביא לא נפל עליו: „וה׳ [שָׁם] אותי כגבור עריץ; על כן רודפי יכשלו ולא יוכלו" וגו׳ (שם, י״א).

אבל פעמים שהיאוש והיגון גוברים וממלאים את כל חלל־לבו של ירמיהו, ואז הוא קורא:

אָרוּר הַיּוֹם אֲשֶׁר יֻלַּדְתִּי בּוֹ. יוֹם אֲשֶׁר יְלָדַתְנִי אִמִּי אַל יְהִי בָרוּךְ וגו׳
אֲשֶׁר לֹא מוֹתְתַנִי מֵרָחֶם וַתְּהִי לִי אִמִּי קִבְרִי
וְרַחְמָהּ—הֲרַת־עוֹלָם.

לָמָּה זֶּה מֵרֶחֶם יָצָאתִי לִרְאוֹת עָמָל וְיָגוֹן ׳
וַיִּכְלוּ בְּבֹשֶׁת יָמָי ... (שם, י״ד—י״ח).

הנביא מקלל את יום־הולדתו כאיוב בשעתו, כי הנביא סבל את יסורי איוב: נתיַסר ־בלי חטא, הוכה על רדפו טוב.

ובמובן זה יש לחשוב את ירמיה לטפוס חדש של נביא. כי בתולדותיו נשתקפו תולדות האומה הישראלית: מה הוא סיבל על שהוא טוב מאחרים, אף האומה כך. ולפיכך היו חייו מאורע לאומי. מאורעותיו חזקו את האידיאה, שהיתה משיבת־נפש לעם אחרי חורבנו המדיני,— את האידיאה, שהצדיק נושא עליו את עון הדור. העם האמין, שאף־על־פי שהוא שרוי בגלות הנוראה והעמים האחרים, מציקיו העובדים אלילים ועושים כל תועבה, מצליחים והולכים מחיל אל חיל, אף־על־פי־כן עדיין אין לו להתיאש: אף־על־פי שהוא סובל, עם כל זה הוא העם הנבחר; או יותר נכון: מפני שהוא העם הנבחר, על־כן הוא סובל.

בשנת העשרים־ושלש לנבואתו עולה על דעתו של ירמיה הרעיון לכתוב את נבואותיו בספר. לו נראה, שנבואתו שבעל־פה לא פעלה שום פעולה במשך עשרים ושלש שנים, והוא חושב, שדבריו יפעלו יותר מעל הכתב, כמו שפעל ספר־דברים על יאשיהו וגרם למהפכה שלמה. הוא קורא לתלמידו ברוך בן נריה, וזה האחרון כותב מפיו על מגלת־ספר את דברי־ה׳. באחד מימי־הצום קרא ברוך בן נריה מגלה זו באזני העם. הדבר נודע להשרים. הם קראו לברוך וצווהו לקרוא לפניהם את המגלה. ברוך מלא את מצותם. הקריאה פעלה על השרים פעולה נמרצה והם החליטו לקרוא את המגלה גם באזני המלך. הדבר היה בשנה החמשית ליהויקים בן יאשיהו (603). יהויקים ישב אז בבית־החורף עם שריו, ולפניו האח (מין סירה מלאה גחלים לוחשות, שהיו משתמשים בה בימות־הגשמים ושבתלמוד היא נקראת „כָּנוּן״) מבוערת. מזכיר המלך קורא את המגלה ויהויקים קורע בתער־הסופר את הדלתות שנקראו ומַשליכן לתוך האש. זוהי אולי שרפת־הספרים הראשונה לשם עונש, כמו שהיו נוהגות בימי־הבינים האינקוויזיציה והממשלה שבכל הארצות.

יהויקים, שנתמלא חמה על דבריו הקשים של הנביא, מצוה לתפוש את ירמיה. ירמיה מסתתר. עריץ זה היה מסוגל להמיתו כמו שהמית את אוריה בן שמעיה, שנבא רעה על מלכות־יהודה וברח למצרים ויהויקים צוה להביאו ממצרים ולהמיתו (כ״ו, כ׳—כ״ג).

עברו שנים אחדות. יהויקים מת ויהויכין עלה על כסאו. על מלכות יהויכין אין להרבות דברים מפני שמלך רק שלשה חדשים והימים המועטים האלה היו ימי מצור ומלחמה עם בבל. יהויכין, כאמור למעלה, הובא לבבל וצדקיהו דודו הומלך תחתיו, ירמיהו מופיע עתה עוד הפעם

ופעולתו הנבואית מתחדשת. כפי מה שנראה מתוך יחוסו של צדקיה אל ירמיה, היה מלך זה נוטה לדעת הנביאים, אלא שנתירא מפני שריו. יחוסו של המלך אל ירמיה היה יחס של כבוד. יחס העם אליו לא נשתנה. הכל חשבו אותו לאויב, לבוגד בארץ־מולדתו. כשירמיהו השיא עצה לצדקיהו, שלא ימרוד במלך בבל מפני שהשעה משחקת לנבוכדראצר וסכנה היא להתגרות בו, — ודאי שהוא אנטי־פטריוטי, שונא־חירות וכיוצא בזה. מתחילות שוב רדיפות נוראות, ענויים שאין להם סוף. מקצת השרים היו בעד ירמיה ולא נתנו לעשות לו רעה, אבל רובם היו נגדו. גם צדקיהו עצמו היה על צדו והגין עליו, אבל סוף סוף ירא היה להיות בעדו בגלוי כדי שלא יאמרו, שהוא נגד הפוליטיקה של שריו, שהיו נוטים למלחמה; וצדקיהו בכלל אדם רפה־רצון היה ולא רצה לבוא בסבסוכים עם שריו. מורידים את ירמיה לבור של טיט, והנביא האומלל רואה מיתה מנוולת פנים אל פנים. אבל הוא נצל ממות על־ידי אחד מסריסי המלך, דוקא על־ידי בלתי־יהודי, ע ב ד ־ מ ל ך ה כ ו ש י (ירמיה, ל״ח, א׳—י״ד).

העם אינו מבין, שכשירמיה מתנגד למלחמה עם הכשדים, אינו מתנגד לזה מתוך אהבה להכשדים, אלא מתוך אהבה לעמו, מפני שהוא רואה את תוצאותיה המרות של מלחמה זו.

וכשנבואתו נתקיימה, כשהחריב האויב את ירושלים ורצה להטות חסד לירמיה, אין הנביא משתמש בהצעת נבוזראדן ואינו יורד בבלה: הוא בוחר להשאר בירושלים החרבה ויורד מצרימה רק בעל־כרחו. כי האנטי־פטריוט הזה מיצר בצרת עמו ומקונן על חורבנו: עוד הרבה לפני החורבן הוא קורא במר־נפש:

מִי יִתֵּן רֹאשִׁי מַיִם וְעֵינִי—מְקוֹר דִּמְעָה
וְאֶבְכֶּה יוֹמָם וָלַיְלָה אֵת חַלְלֵי בַת עַמִּי (ח׳, כ״ג).

עולם מלא של יאוש וצער כלול במלות אלו.

II. השקפותיו הנבואיות.

א) ה ח ט א. ירמיה לא הרחיק הרבה ללכת בתוכחתו על החטאים מן הנביאים שקדמו לו. גם הוא מוכיח על העבירות שבין אדם לחבירו ועל עבודת־האלילים ומתיחס בשלילה גמורה אל הקרבנות:

„כה אמר ה׳ צבאות, אלהי ישראל: עולותיכם ספו על
„זבחיכם ואכלו בשר. כי לא דברתי את אבותיכם ולא צויתים
„ביום הוציאי אותם מארץ מצרים על דברי עולה וזבח״
(ז׳, כ״א—כ״ב).

וזהי סתירה גלויה לספר ויקרא, שאמנם עדיין לא היה אז בעולם בצורתו של עכשיו; בספר דברים נזכרו הקרבנות רק דרך־אגב. אבל כבר

ראינו, שבכלל לא שבע ירמיהו רצון מן השעבוד לתיבותיו של כפר דברים. המוסריות היתה לו עיקר כל העיקרים. ועל כן הוא מיסר ומוכיח את האנשים המרמים, שהקרבנות מכפרים על כל העוונות,— אותם האנשים, שחשבו, שאחרי שהם עובדים את ה׳ אך בירושלים על־ידי עולות וזבחים, הותר להם לעשות את כל התועבות:

„ותאמרי: כי נקיתי, אך שב אפו ממני—הנני נשפט
„אותך על אמרך: לא חטאתי!״ (ב׳, ל״ה).

ומרום קץ־היאוש בכל הנוגע להמצב הדתי והמוסרי של העם יש לראות בדברים הנוראים האלה:

„שוטטו בחוצות ירושלים, וראו נא ודעו ובקשו ברחובותיה,
„אם תמצאו איש, אם יש עושה משפט, מבקש אמונה—
„ואסלח לה״ (ה׳, א׳).

ואחרי שהוא מעביר לפני שומעיו רשימה ארוכה של עוונות הוא מסיים:

„העל אלה לוא אפקוד—נאום ה׳—ואם בגוי אשר כזה
„לא תתנקם נפשי?!״ (שם, ט׳).
„שמה ושערורה נהיתה בארץ, הנביאים נבאו בשקר
„והכהנים ירדו על ידיהם, ועמי אהבו כן... ומה תעשו
„לאחריתה?״(שם, ל׳—ל״א).

הדברים חשובים גם מצד אחר, כבר אמרנו וחזרנו ואמרנו, שהנביאים הגינו תמיד על העם נגד התקיפים שלחצוהו. אבל הנביאים לא היו דימאגוגים, הם לא השתדלו לחפאות על העם ולטהר את מעשיו בק״ן טעמים, כמו שעושים הרבה מן הדימוקראטים שבימינו. הנביאים, כשראו, שהעם הוא קל־דעת ומלא מדות מגונות עד שראשיו נאים לו והיא נאה להם, הוכיחו גם אותו, ובאמת, אילמלי היה העם יותר הגון וטוב, היה מוציא מקרבו מנהיגים יותר מהוגנים. אבל גם העם אהב לשמוע את ההבטחות היפות, שבהן שעשעו את נפשי נביאי־השקר. וכבר אמר ישעיהו: „אשר אמרו לרואים: לא תראו, ולחוזים—:אל תחזו לנו נכחות! דברו לנו חלקות, חזו מהתלות!״ (ישעיה, ל׳, י׳), העם אוהב, שירמו אותו ושיחניפו לו,—והדימאגוגים משתמשים בחולשתו זו. ואילם נביאי־האמת היו מתקוממים על זה בכל תוקף ועוז, העם אוהב לראות טוב ולקוות לטוב ונביאי־השקר, שרצו למצוא חן בעיניו, היו מתארים לו את ההוה ואת העתיד בצבעים יפים ומזהירים. הם היו „מרפאים את שבר עמם על נקלה לאמר: שלום, שלום״ (ירמיה, ו׳, י״ד)— בשעה שאין שלום ואין טוב, וכשבאו נבנאי האמת והציגו לפניו את האמת הערומה בכל כעורה ונוולותה, הוכיחוהו על מעשיו הרעים ונבאו על הרעה, שהעם גורם לעצמו על־ידי מעשיו אלה,—היו הכל מביטים עליהם בבוז ושנאה כבעל פיסימיסטים שאין הדעת סובלתם ושאין להם תקנה.

ראה ירמיה, שנביאי-השקר מקלקלים את העם עד היסוד—ויצא נגדם בדברים קשים. ולפעמים בא עמהם אף בהתנגשות גלויה (למשל, עם פשחור בן אמר, כ׳, א׳—ו׳, ועם חנניה בן עזור הנביא מגבעון, כ״ח). כמעט באכזריות היה הורס את קורי-ההלומות, שרקמו נביאים אלה לעם. בכלל היה לוחם עם ההתנאה-העצמית, של העם ושל שריו כאחד. אף את המלכים לא נקה. מביאים לידי השתוממות הם דבריו הקשים על יהויקים. יהויקים השתדל לקשט את ירושלים בארמונות נהדרים, כמו שהיו עושים המלכים האדירים שבמזרח. את ההון העצום, שהיה דרוש לזה, לקח, כמובן, מאת העם ע״י מסים וארנוניות שונים. חזרו ימי-שלמה, כמובן, רק מצד הרע שבהם, בלי אותו הברק המסמא והחוסן המדיני. הנביא אינו יכול לראות במנוחה את פרי גאות-השוא של המלך, העולה לעם בדמים יקרים. והוא מופיע כסמל מוסר-הכליות, כהנדעות שלבשה עור ובשר, ועל שפתיו—מלות איומות:

„הוי בונה ביתו בלא צדק ועליותיו בלא משפט. ברעהו
„יעבד חנם ופעלו לא יתן לו. האומר: אבנה לי בית-מדות
„ועליות מרווחים וקרע לו חלוני וספון בארז ומשוח בששר.
„התמלוך? כי אתה מתחרה בארז?... אביך הלא אכל ושתה
„ועשה משפט וצדקה—אז טוב לו. דן דין עני ואביון—
„אז טוב: הלא היא הדעת אותי, נאום ה׳״ (כ״ב, י״ג—ט״ז).

הדברים האחרונים חשובים הם מאד להבנת טיבם של הנביאים. רגילה היא בספרות הלועזית מימי רנן ואילך הדעה המוטעית (שגם בספרותנו החדשה יש לפגשה עתה), שהנביאים היו רוחניים גמורים, שדרשו בגנות החיים החמריים והטיפו לסגוף ולנזירות מן החיים. דעה זו מוטעית היא, ודברי ירמיה, שלכאורה היה הרוחני שבכל הנביאים, יוכיחו. לא נזירות דורש ה׳ מעם האדם, אלא עשית משפט וצדקה. אפשר לאדם גם לאכול ולשתות, אם רק אינו עושק ומרמה אחרים ואם רק מגין הוא על „עני ואביון". ועל זה אומר הנביא: „הלא היא הדעת אותי". כמה בהירות וכמה עומק בדברים הללו! רוצה אתה להשיג את ה׳ הבלתי-מושג—הדבק בדרכיו: מה הוא חנון, אף אתה חנון, מה הוא רחום, אף אתה רחום. זו, ורק זו, היא הדעת את ה׳!

אבל דוקא דעת-ה׳ זו אין ירמיה מוצא בעם. ועל-כן הוא בא לפעמים לידי יאוש, עד שהוא מדמה, שאין איש טוב בארץ. והיאוש משרה עליו מרה שחורה. ואת מרת-נפשו זו הוא מביע בדברים כל-כך עגומים, שהם מלאים תוגה כל-כך תהומית:

„מי יתנני במדבר מלון אורחים, ואעזבה את עמי ואלכה
„מאתם, כי כלם מנאפים. עצרת בוגדים" (ט׳, א׳).

ב') פורענות. מובן, שהחטאים המרובים, שחוטאים כל העם וראשיו ומנהיגיו, מוכרחים להביא לידי פורענות. והפורענות תהא נוראה. באמנות מפליאה מתאר אותה הנביא—את „חבלו של משיח", כמו שנקראה בזמן מאוחר:

רָאִיתִי אֶת הָאָרֶץ, וְהִנֵּה תֹהוּ וָבֹהוּ וְאֶל הַשָּׁמַיִם—וְאֵין אוֹרָם.
רָאִיתִי הֶהָרִים, וְהִנֵּה רֹעֲשִׁים, וְכָל הַגְּבָעוֹת הִתְקַלְקָלוּ.
רָאִיתִי, וְהִנֵּה אֵין הָאָדָם וְכָל עוֹף הַשָּׁמַיִם נָדָדוּ.
רָאִיתִי, וְהִנֵּה הַכַּרְמֶל—הַמִּדְבָּר וְכָל עָרָיו נִתְּצוּ
מִפְּנֵי ה', מִפְּנֵי חֲרוֹן אַפּוֹ (ד', כ"ג—כ"ו).

והוא מתאר גם את האויב הנורא, העתיד להחריב את הארץ:
„הנני מביא עליכם גוי ממרחק, בית ישראל, נאום ה',
„גוי איתן הוא" וגו' (ה', ט"ו—י"ז).
„כה אמר ה': הנה עם בא מארץ צפון וגוי גדול יעור
„מירכתי ארץ. קשת וכידון יחזיקו. אכזרי הוא ולא ירחם.
„קולם כים יהמה ועל סוסים ירכבו וגו', עליך, בת ציון!" (ו', כ"ב—כ"ג).
„ולא רק בני-האדם יסבלו בשעת הפורענות; גם הטבע יסבול אז בעוון האדם:
„הנה אפי וחמתי נתכת על המקום הזה—על האדם ועל הבהמה
„ועל עץ השדה ועל פרי האדמה, ובערה ולא תכבה" (ז', כ').

ג') תשובה. והמוכיח הקשה הזה מטעים את חשיבותה של התשובה יותר מכל הנביאים, אפילו יותר מהושע, שכידוע לנו כבר, היה הראשון, שהטעים את ערכה של החרטה. ירמיה קורא:
„שובה משובה ישראל—נאום ה', לוא אפיל פני בכם,
„כי חסיד אני—נאום ה'—לא אטור לעולם" (ג', י"ב). „שובו,
„בנים שובבים, ארפא משובותיכם" וגו' (שם, כ"ב). „אם תשוב
„ישראל—אלי תשוב, ואם תסיר שקוציך מפני ולא תנוד (כלומר, לא תגלה)" (ד', א').

והנביא מתמרמר על שאין בעלי-תשובה אמתיים בין העם וכי תשובתם אינה אלא מן השפה ולחוץ:
„וגם בכל זאת לא שבה אלי בגודה אחותה יהודה
„בכל לבה, כי אם בשקר, נאום ה'" (ג', י').

והוא חוזר וקורא לכל, שיחזרו באמת ובלב תמים, כי התשובה תביא לידי—

ד) גאולה. כי כן דברי הנביא:
„שובו בנים שובבים, נאום ה', כי אנכי בעלתי בכם.
„ולקחתי אתכם אחד מעיר ושנים ממשפחה והבאתי אתכם

„ציון. ונתתי לכם רועים כלבי ורעו אתכם דעה והשכל. והיה
„כי תרבו ופריתם בארץ בימים ההמה, נאום ה', לא יאמרו
„עוד „ארון ברית ה'" ולא יעלה על לב ולא יזכרו בו ולא
„יפקודו ולא יעשה עוד" (שם, י"ד—ט"ז).

כְּשֶׁתֵּחָרַתְנָה עשרת הדברות על הלבבות תהיינה מיותרות על האבנים. הדברים נאמרו בימי יאשיהו, ויש דעה, שבזמן ההוא נגנז הארון מפני שראו בו כעין הגשמה של אלהי ישראל (מ א י ר א י ש ־ ש ל ו ם במאמרו „היכן הוא הארון?" ב„השלח", כרך י"ג, עמ' 541—549). והנביא מוסיף והולך:

„בעת ההיא יקראו לירושלים כסא ה' ונקוו אליה כל
„הגוים לשם ה' לירושלים, ולא ילכו עוד אחרי שרירות לבם
„הרע. בימים ההמה ילכו בית יהודה על בית ישראל ויבאו
„יחדו מארץ צפון על הארץ, אשר הנחלתי את אבותיכם"
(שם, י"ז—י"ח)

בדברים המועטים האלה מוצאים אנו ק ב ו ץ ־ ג ל י ו ת, ה ת א ח ד ו ת י ה ו ד ה ו י ש ר א ל, ת ו ר ה ־ ש ב ל ב, ומה שחשוב ביותר—מלכות־שמים, שבמרכזה תעמוד ירושלים והקפה יהיה—העולם כולו, כל העמים כולם. את הדבר האחרון הביע הנביא גם בדברים יותר ברורים: „אליך גוים יבואו מאפסי ארץ ויאמרו: אך שקר נחלו אבותינו, הבל ואין בם מועיל" (ט"ז, י"ט). ואת קבוץ־הגליות מתאר הנביא בדברים יותר מפורטים: „ואני אקבץ את שארית צאני וגו' והשיבותי אתהן על נוהן ופרו ורבו. והקימותי עליהם רועים ורעום, ולא ייראו עוד ולא יחתו ולא יפקדו" (כ"ג, ג'—ד').

זהו הצד החמרי שבקבוץ־גליות. וקשור בו הצד הרוחני:

„הנה ימים באים—נאום ה'—והקימותי לדוד צמח צדיק,
„ומָלַך מֶלך והשכיל ועשה משפט וצדקה בארץ. בימיו תושע יהודה
וישראל ישכון לבטח וזה שמו אשר יקראו: „ה' צדקנו". (שם, ה'—ו').

בתרגום השבעים יש במקום, ה' צדקנו"—„יוצדק בנביאים". וכנראה, כוונתו של ירמיה היתה מתחלה על צדקיה (=יה צדקנו=יוצדק), שהנביאים (ולא נבוכדראצר) הסבו שמו ממתניה לצדקיה. בודאי היה גם צדקיהו לפני עלותו על כסא המלוכה תחת השפעת הנביאים ועל־כן שמו בו את תקותם, כמו ששם ישעיה את תקותו בחזקיה (עיין „הרעיון המשיחי בישראל", חלק ראשון, קראקא תרס"ט, עמ' 60—62).

בפרקים מן ל' עד ל"ב של ספר ירמיה כלולים דברי־תנחומים בלבד. ולא מקרה הוא זה. כשראה הנביא, שהחורבן לא יאחר את בואו, החליף את סגנונו. אמנם, הנביא רואה, שהחורבן מוכרח הוא לבוא, אבל הוא

הרי אינו רוצה בחורבן האומה כולה. ולפיכך התחיל מטעים לעם את הרעיון, שעדיין אין לו להתיאש לגמרי, שעדיין יש לו תקוה ושלפניו עתיד מזהיר. וכך נעשה ירמיה, זה הפיסימיסט היותר נורא בנוגע לכל מה ש י ש, להאופטימיסט היותר גדול בנוגע לכל מה ש י ה י ה, ש צ ר י ך להיות. ומה נפלאים ומעודדים הם דברי־התנחומים שבפיו:

„ואתה אל תירא, עבדי יעקב , ואל תחת, ישראל,
„כי הנני מושיעך מרחוק ואת זרעך—מארץ שבים, ושב יעקב
„ושקט ושאנן ואין מחריד" וגו'. כי אעשה כלה בכל הגוים,
„אשר הפיצותיך שם, אך איתך לא אעשה כלה" (ל', י'—י"א).

ובשעת המצור, כשירושלים היתה במצב נורא. אנו רואים את הנביא קונה שדה מאת חנמאל דודו,—רמז, שיגיעו עוד לירושלים שנים כתקונן.

וכמה רוך וכמה תקוה מתמלא הלב למקרא הפסוקים האלה:

„מרחוק ה' נראה לי ואהבת עולם אהבתיך, על כן
„משכתיך חסד. עוד א ב נ ך ו נ ב נ י ת, ב ת ו ל ת י ש ר א ל, עוד
„תעדי תפיך ויצאת במחול משחקים. עוד תטעי כרמים בהרי
„שומרון, נטעו נוטעים וחללו. כי יש יום קראו נוצרים בהר
„אפרים: קומו ונעלה ציון, אל ה' אלהינו" (ל"א, ב'—ה').

הוא מנבא לא רק לתקומת־יהודה , אלא גם לתקומת שומרון ולהתאחדות ישראל עם יהודה. והוא מנבא גם לנפלאות גדולית, לקבוץ־גליות שלם:

„הנני מביא אותם מארץ צפון וקבצתים מירכתי ארץ,
„בם עור ופסח, הרה ויולדת יחדיו, קהל גדול ישובו הנה"
(שם, ז').

המקום הזה מזכיר אותנו הרבה מקומות ב י ש ע י ה ה ש נ י. הלאה אנו שומעים:

„ובאו ורננו במקום ציון, ונהרו אל טוב ה', על דגן ועל תירוש ועל יצהר" וגו' (שם, י"א).

הפעם לפנינו אידיאל ארצי גמור. הנביאים אינם בעלי־רוחניות בלבד. ובזה דומה ירמיהו לעמוס ולישעיה, שקדמו לו.

רוחני לגמרי וחדש לגמרי הוא הרעיון , שבני־יהודה, שאבותיהם הרבו לחטוא, לא יאבדו בגויים . כי ה' אינו מיסר לשם נקמה, אלא כדי למרק את העוונות ע"י היסורים. וכשהיסורים יביאו לידי תשובה, ישוב ה' וירחם את עמו האהוב:

„הנה ימים באים , נאום ה' , וזרעתי את בית ישראל
„זרע אדם וגו'. בימים ההם לא יאמרו עוד: אבות אכלו בוסר

„ושני בנים תקהינה. כי איש בעונו ימות. כל האדם האוכל
„הבוסר תקהינה שניו" (שם, כ"ו—כ"ט).

כאן אנו עומדים כמעט לפני השקפותיו של יחזקאל. לפנינו שנוי־ערכים בכל הנוגע לרעיון שכר־ועונש.

החיים המדיניים של האומה בימי־קדם עשו את החטא וענשו לענינים לאומיים ולא פרטיים: כל מה שחטא אחד מבני־האומה נזקף על חשבון כל האומה, והקב"ה יפרע מכולה בזמן מן הזמנים. כי כל בני־האומה של דור אחד ערבים זה בזה; וגם כל הדורות ערבים זה בזה: „פוקד עון אבות על־בנים וסל בני בנים, על שלשים ועל רבעים". וכשהטרידה את מח העם שאלה נוראה: מנשה הרשע מת בשלום ויאשיהו הצדיק נפל ע"י פרעה־נכה— היכן הוא היושר?—היו החשבנים שבו משיבים: יאשיהו סבל בעון מנשה.— אבל אחרי שהחיים המדינים עמדו עתה להפסק ואחרי שהדתיות של ירמיהו נעשתה כבר אינדיווידואלית, כמו שראינו, הורגש הצורך במושג חדש מן החטא וענשו.

כי חלקי האומה נתפזרו—והיו עתידים להתפזר עוד יותר—בארצות שונות. ובכן לא היה עוד גורל אחד לכולם. ולפיכך לא היה עוד מקום למושג הישן מן החטא וענשו הלאומי. ירמיה קבל כבר על ש„דרך רשעים צלחה, שלו כל בוגדי בגד" (י"ב, א') כמעט כבעלי מזמורי־תהלים שאחריו, וכנראה, התשובה הישנה על השאלה החמורה שוב לא הספיקה לו. על־כן יותר ויותר נצנץ הרעיון במוחו, שצריך לברוא מושג חדש—אותו המושג, שנתרחב אחר־כך ע"י יחזקאל. ירמיה ההליט, שהערבות תבטל. אותו הדור שיחטא—ישא עוונו. קשה לדמות, שירמיה כבר חשב על שכר־ועונש של הפרט האישי: אילמלי כך, לא היה יחזקאל מטעים רעיון זה הטעמה אחר הטעמה („איש בחטאו ימות", ובכלל יחזקאל י"ח, כל הפרק). ירמיהו מבטל רק את הערבות של הדורות זה בזה; אבל ברעיון זה כבר גלום בטול הערבות של הפרטים זה בזה. הרעיון האחרון אינו מוטעם עוד כל־כך אצל ירמיה, אבל כבר מצוי הוא בתוך דבריו כאפרוח בתוך הביצה. ואין להתפלא על זה: ירמיה, שהיה הראשון, שהתיחס אל ה' יחוס אינדיווידואלי, ששח לו כלידיד וגלה את צרות־לבו, היה הראשון גם בנוגע למוסר אינדיווידואלי. הוא היה מוכרח מסבה זו ומן הסבה, שגרמה לה—שנוי גורל־האומה—להביא מהפכה במושגי שכר־ועונש. במקום החטא הלאומי בא החטא האינדיווידואלי ובמקום הפורענות הלאומית— הפורעניות האינדיווידואלית. ירמיה קורא:

„הנה ימים באים וכרתי את בית ישראל ברית חדשה
וגו', „ולא ילמדו עוד איש את רעהו ואיש את אחיו לאמר:

„דעו את ה', כי כולם ידעו אותי למקטנם ועד גדולם"
(ל"א, ל'—ל"ג).

וזהי התכונה המיוחדת של הברית החדשה. כל העם ידע את ה'. האמונה תעשה כללית ועממית, ובכן תעשה האחריות יותר רחבה: היא תקיף שדרות יותר רחבות מן העם. וזהי הדימוקראטיות הרוחנית, ששאף אליה הנביא ושנעשתה עובדה קיימת בישראל מימי בית שני ואילך, כמעט עד היום הזה: „וכל בניך למודי ה'".

ויחד עם המוסר האינדיווידואלי הבלתי-תלוי בחיים מדיניים מאוחדים נברא גם הרעיון, שקיום ישראל אינו תלוי בארץ ובממלכה, אף-על-פי שחשיבותן של שתי אלו היתה גדולה בעיני ירמיהו עוד יותר מבעיני הנביאים שקדמוהו. ומתוך רעיון זה משתלשל ויוצא מאליו רעיון „נצח ישראל".

קיום ישראל נצחי הוא כקיום חוקי-הטבע, כי ה' הוא יוצר כולם וישראל הוא יסוד עולמו:

„כה אמר ה': — — — אם ימושו החוקים האלה
„מלפני—נאום ה'—גם זרע ישראל ישבתו מהיות גוי לפני
„כל הימים. כי כה אמר ה': אם ימדו שמים מלמעלה ויחקרו
„מוסדי ארץ למטה—גם אני אמאס בכל זרע ישראל" וגו'
(שם, ל"ה—ל"ז).

כשהגיעה האומה לידי השקפה כזו, לא היתה גלות-בבל נוראה לה עוד,--על כל פנים לא היתה עוד בגלות זו סכנה לקיומו הלאומי של ישראל. ברוח שקטה היה ירמיהו יכול לדבר על לב הגולים, שיבנו בתים ויטעו כרמים בארץ-בבל ויתפללו בשלומה: הוא ידע, שלא יטמעו בגויים ולא ישכחו את ארצם ותורתם, וכשתהיה בידם האפשרות הראשונה לשוב לארץ-יהודה, ישובו ויוסיפו להתפתח ברוח תורתו הגדולה.

שעור עשירי.

§ 26. גלות בבל (537—[586]—597).

בשנת 586 לפסה"נ חרב הבית הראשון והיהודים גלו לבבל. באמת התחילה הגלות עוד בשנת 597, שבה הגלה נבוכדראצר בבלה את המלך יהויכין ואת אמו, את נכבדי הארץ ואת „החרש והמסגר", כלומר, את המכינים כלי-זין למלחמה (עיין למעלה, § 25). כפי הנראה, נשארו „חרשים ומסגרים" במספר ידוע בארץ והכינו כלי-זין בשביל המרד האחרון, שהיה בימי צדקיהו.

ובשנת 586 נגמר המרד בכבוש ירושלים וחורבן הבית והמדינה. אבל העם לא חרב והגולים זכו לשוב לארצם אחר חמשים שנה בערך.

ולפנינו שתי שאלות: מה עכב את ה„גולה" מלהטמע בין עמי-הנכר, שגלתה לתוכם, ומה נתן לה את היכולת להוסיף ולפתח את חייה הלאומיים ולהביאם לידי מדרגה גבוהה זו, שהם עומדים עליה בשעת „שיבת-ציון"?

התשובה על שתי השאלות תהא קשה לנו ביחוד, אם נזכור, שהמושגים מן האל ומן הארץ היו כל-כך קשורים זה בזה במושגיהם של העמים הקדומים, עד שאי-אפשר היה להעמים הללו לצייר בדמיונם את קיומו של אחד מהם בלי חברו. כבר הזכרנו, שכשעולה על מחשבתו של נעמן, שר-צבאו של מלך ארם, לבנות מזבח ליהוה בארץ מולדתו, הוא לוקח עמו מעפר ארץ-ישראל ומעבירו לארם, מפני שלפי דעתו אי-אפשר לעבוד את יהוה על אדמת ארם. גם הלויים אינם רוצים לשיר את „שיר יהוה על אדמת נכר" [תהלים, קל"ז, ד']. מובן, שבימי שלטונה של הכרה זו, כשנתק איזה עם מעל אדמתו, היה חושב, שביחד עם אבדן מדינתו אבד גם את אלהיו ובעל-כרחו יטמע ויבלע בתוך העמים, שהגלה לתוכם; וכן היה באמת בנוגע כמעט לכל עמי-הקדם. לא כן עם יהודה. הוא, לא רק שלא אבד את קניניו הרוחניים שהביא עמו לבבל, אלא עוד הרחיבם, העמיקם והוסיף עליהם. ואחר חמשים שנה שב אל ארצו יותר חזק ומוצק משהיה.

בשעורים הראשונים דברנו בפרטיות יתרה על השתלשלותה של ההשגה האלהית הישראלית והיהודית, שעל-ידי הנביאים הגיעה לידי הכרת אוניוירסאליותו המוחלטת של יהוה. כשבאו שבטי ישראל לכנען, פגשו בעמים מאמינים במציאותו של אל אחר, — הבעל, שהוא גם אדון-הארץ, אדון האדמה הפוריה עם תבואותיה, יינה ושמנה. בעם ישראל נתעוררה תפיסה פנימית. מצד אחד לא היה יכול לעזוב לגמרי את אלהיו הלאומי, את יהוה, שסוף-כל-סוף הוא הוא המנצח, ומן הצד השני לא היה ביכלתו להבטל מעבודתו של הבעל ,אדון הארץ; תפיסה זו, שקרא לה אליהו „פסיחה על שתי הסעפים", הביאה לידי הסינקרטיסמוס הדתי, שעליו דברנו באריכות (§ 9). כל זה בא לו לעם ישראל מפני שלפי מושגיו הקדומים היה גם יהוה רק אל לאומי, שאין לו יחס ישר אל לאומים אחרים אי אל ארצות אחרות. אבל תחת השפעתם של הנביאים מזדככת ההכרה, והמושגים מן האל והארץ נעשים נפרדים זה מזה. יהוה מופיע לא רק בתור אל לאומי, אלא גם בתור אל עולמי: מלא כל הארץ כבודו. והרעיון הזה הולך ומתרחב, הולך ומשתכלל מאליהו עד ירמיהו.

הכרה זו לא כל-כך מהרה מצאה לו מהלכים בתוך כל שדרותיו של העם. אך הרבה מצדדים היו לה בין „אצילי-הרוח" כבר בימי חזקיהו ויאשיהו ומספרם נתרבה ביחוד בימי הגלות. כשהעם היה חי עדיין בארצו, לא היתה לה לתורתם של הנביאים השפעה מכרעת עליו, מפני שכל הסביבה היתה בעד פולחנו של הבעל וביחד עם זה—בעד ההשגה, שאלהי-ישראל קשור בארץ-ישראל ביותר. אך כשחרבה יהודה והעם גלה לבבל, ירד הבעל מעל הבמה מִמֵּילָא; אם אין ארץ אין גם אדון-הארץ, וכך שב במעט לא היה צורך לנביאים להטיף נגדו. ויחד עם זה הוכרח אותו ההלק מן העם, שלא רצה להפסיד לגמרי את צורתו הלאומית, להודות במציאותו של ה' אף מחוץ לארצו. וזוהי הסבה, שהעם, שעדיין בימי יהואחז היה שקוע באלילות גסה, שב לארצו, אחר זמן קצר לערך של גלות, מטוהר מן האלילות כמעט לגמרי. אל נא נשכח, שהוגלו לבבל דוקא טובי האומה ומשכיליה, בעוד שדלת העם נשארה ביהודה אפילו אחרי גלות צדקיהו, ואין צורך לומר—אחרי גלות יהויכין.

זהו הגורם הפאסיווי להתחזקות האומה בגלות, שנולד על-ידי החורבן עצמו. ממר יצא מתוק. אבל עם שלם אינו חי ומתקיים על גורמים פאסיוויים בלבד. כדי שיתקיים בתור עם נצרכים לו גם גורמים אקטיוויים.

אי-אלו הם הגורמים האקטיוויים, שהועילו להתקיימות העם היהודי בגלות בבל?

את הגורמים האלה נמנה אחד אחד. אבל קודם-כל נעיר, שהגורמים הללו יש מהם רוחניים ויש מהם גשמיים.

1. הגורמים הרוחניים.

א׳) המונותיאיסמוס. כבר ראינו, שבהכרה נתחזקה בגלות יותר ויותר ההכרה, שיהוה הוא האל היחיד והמיוחד של כל העולם כולו, באופן שמציאותו אינה מותנה דוקא ובלבד על־ידי לאום וארץ; ומכיון שכך, הרי עדיין לא נקרע העם מאלהיו אף אחרי שאבד את ארצו לזמן ידוע, והשכינה שרויה, כביכול, בגלות ביחד עם האומה הישראלית.

ב׳) חבוב־היסורים בתור מָרוק־עון. החורבן היה מביא עם אחר לידי יאוש גמור. עם אלילי היה בא לידי אחת משתי המסקנות: או כי חלש הוא אלהיו מאלהי העם המנצח ועל־כן לא היה יכול להציל את עמו מידי צר, ואם כן אין צורך בו עוד, או כי מאס בו אלהיו ועל־כן הסגירו ביד אויב, ואם כן אין תועלת בתשובה. כל אחת משתי המסקנות היה בה די להביא את העם הזה לידי טמיעה גמורה. לא כן עם יהודה. הוא בא, תחת השפעת נביאיו, לידי מסקנה שונה מזו, שהיו באים אליה העמים האליליים. יהוה אינו חלש מאלהי־בבל, מפני שבכלל יחיד הוא בעולם ואין שני לו; והוא גם לא מאס בעמו כלל: היסורים, שהביא על יהודה, אינם אלא כדי למרק בהם את עוונות העם הזה, וסופה של הפורענות הוא—גאולה. על זה נדבר עוד בפרטיות להלן, בפרק על ישעיה השני (§ 29).

ג׳) המוסר הנבואי. ביחד עם חירבן הבית פסקה גם עבודת־הבעל, גם עבודת יהוה, זו האחרונה היתה במדה מרובה תלויה בארץ: הקרבנות, ראשית־הגז, בכורים, עומר וכדומה. גם ליסד בית־מקדש בבבל ולהקריב בו קרבנות ליהוה, כמו שעשו במצרים בימי עזרא ובימי החשמונאים, לא התירו הגולים לעצמם. את מקומן של מצוות מעשיות אלו וכיוצא באלו לקחה במדה ידועה עבודה אחרת, פנימית—עבודה־שבלב. על רעיון זה, שעיקר העבודה אינו תלוי במעשיות יבשה, כבר הכריזו הנביאים בימי הבית, וכרוז זה היה לו ערך גדול ביחוד בשעת הגלות.

ד׳) הנבואה. הופעה הנבואית כשהיא לעצמה, אפילו בלי שום יחס אל תכנה של הנבואה, היה לה ערך גדול בחיי האומה.

במשך דורות אחדים ראה העם לפניו „גבורי־רוח", שהיו שוחים תמיד נגד הזרם ונלחמים בו; אנשים, ששום דבר אינו יכול לשים מעצור לרוחם הסוער, ומוכנים ומזומנים הם בכל רגע ורגע להקריב את נפשותיהם על מזבח האידיאלים הרחוקים שלהם.—עובדה מתמיהה כזו לא יכלה שלא לעורר על עצמה את תשומת־לבו של העם. העניים, שסבלו הנביאים על דעותיהם והשקפותיהם, שהמציאות כבר הוכיחה את צדקתן של הרבה מהן, הראו את העם לדעת, שהצדק וההצלחה הם שני דברים בלתי תלויים זה בזה, ולפעמים אף סותרים זה את זה. הצדק הוא על צד הנביא, אף־על־פי שחלש הוא ומעֻנה, ותקפו וגבורתו של נבוכדראצר

עדיין אינם מעידים על צדקתו. ומה שאפשר בפרטים אפשר גם בקבוצים שלמים. הבבליים נצחו את היהודים וכבשו אותם ואת ארצם בכח, אבל אין זאת אומרת, שגם ברוח צדיקים הם מן היהודים וגדולים הם מהם. אף־על־פי שחלש הוא עם־יהודה מעם־בבל, עדיין אין זאת אומרת, שהוא צריך להבטל בפניו, אחרי שהוא עולה עליו ברוח.

ה') המצוות המעשיות. ההשגות היותר עליונות של כל דת ודת מוכרחות ללבוש איזו צורה כדי לחדור אל תוך חייו של העם, מפני שהאחרון בשדרותיו הרחבות אינו מסוגל לחיות על ההפשטה העיונית בלבד; ואותה הצורה, שבה מתלבשות ההשגות הדתיות, הן המצוות המעשיות. מצוות כאלה היו גם לבני הגולה. החשובות שבהן היו שבת ומילה. הן שתיהן שמשו, כפי הנראה, בתור אותות־ברית, שמבדילים את היהודי מבן־הנכר. ובכל שבת ושבת היו הגולים מתכנסים למקומות מיוחדים, שבנראה היו היסוד לבתי־הכנסיות. שם היו קוראים בתורה ובספרי הנביאים, שחלק הגון מהם כבר היה נמצא בידם, ושם נאמו את נאומיהם אותם הנביאים, שחיו בזמן זה. גם צומות היו להגולים, שהזכירום את העבר הקרוב שלהם וחזקו בהם את האהבה לארצם ולאלהיהם.

ו') כתבי־הקודש. כבר אמרנו, שבידי הגולה היה חלק הגון מכתבי־הקודש. לתוכו נכנסו מ„תורה": חלק גדול מבראשית, שמות ובמדבר, חלק יותר קטן מ„ויקרא" וכל ספר דברים, ומ„נביאים": יהושע, שופטים, שמואל, חלק ממלכים, עמוס, הושע, חלק גדול מישעיה, מיכה, חבקוק, צפניה ונחום. גריץ משער, שחלק גדול מן ה„נביאים" נסדר על־ידי תלמידו המובהק של ירמיה, ברוך בן נריה, שירד לבבל ביחד עם ה„גולה" על־כל־פנים נולדו בגלות־בבל ה„סופרים", שהיו מעתיקים ספרים קדושים והיו „מבינים" (מסבירים) אותם לעם (עיין למטה, בתקופה־עזרא).

דברי הנביאים, שהם מלאים תוכחות ונחמות כאחת, הועילו להשיב את העם אל ה' וגם חזקו בלבו את האמונה באפשרותה והכרחיותה של הגאולה. ואמונה זו היתה הכרחית להעם בחייו הגלותיים:

ז') תקות־הגאולה. כל אותם הגורמים, שמנינו למעלה, לא היו יכולים לשמור על העם מטמיעה בכל משך זמן הגלות, אילמלא היתה משעשעת את נפשו התקוה להגאל: אם לא כן, הרי אין טעם לכל ענוייו ויסוריו, שלא יהיו להם קץ ותכלה. בתקוה זו השתעשעו כבר הגולים הראשונים של גלות יהויכין. הם קוו להשתברות עולו של מלך בבל ולהצלה קרובה של יהודה, כי כן נבאו להם נביאי־השקר, שהשלו אותם בתקוות־שוא. נגד הנביאים האלה התקומם ירמיה הנביא, אבל גם הוא לא כחש בעיקרו של דבר, כלומר בגאולה עצמה, אלא שדחה אותה לזמן ידוע. לעת־עתה יעץ לעם להתאחז בארץ־גלותו ולהמתין בלב שקט.

לשעת הגאילה, שלא תתמהמה כל־כך. אחר החורבן, כשראה העם, שמחצית נבואתו של ירמיה כבר נתקיימה, התחיל מאמין בהתקיימותה של מחציתה השניה, בביאתה הקרובה של הגאולה.

אלו הם הגורמים הרוחניים.

לא פחות מהם היו חשובים

II. הגורמים המדיניים והכלכליים.

א) המצב המדיני של ה„גולה". רגילים אנו לחשוב את נבוכדראצר ושיטוס למלכים אכזרים, אחרי שהחריבו את ארצנו ושללו ממנו את חירותנו. אבל באמת רושם אחר לגמרי מתכונתם האישית מקבלים אנו ממקורות שונים, שנשתיירו בידינו מימי ה„רשעים" הללו. על נבוכדראצר, שאך הוא נוגע עכשיו לענינגו, מעידות כתובות הרבה, שהן נמצאות עתה בידינו, כי רגש של אהבה להטוב והיפה היה נטוע בלבו, והרבה עזר להפרחתם של הקולטורה והמסחר בארצו. מובן, שלפי מנהגי הימים ההם, לא נמנע גם המלך הזה מלהתנקם באכזריות נוראה במורדים בו. הוא מצוה, למשל, לשחוט את בניו של צדקיהו בפניו ולסמא אחר־כך את עיניו של האב והמלך האומלל. אבל חוץ מאכזריות כלפי המורדים לא עשה רע לעם המשועבד לו. כפי הנראה, היה מרשה לכל עם ועם, שהיה כפוף לו, להתנהג לפי רוחו ורצונו. אבטונומיה כזו קבלו גם היהודים. הם יסדו בבבל קבוצים ישראליים גדולים, מעין הקהלות שלנו (כמו ב„תל אביב", כסיפיא ובבקעות שעל נהרות כבר ואהוא), שהיהודים היו יושבים בהן צפופים במספר פחות או יותר גדול. צפיפות זו הועילה הרבה לשמירת תרבותם הלאומית שלא היתה יכולה להשאר בטהרתה אילמלא היו היהודים בבבל היים מפוזרים ומפורדים. גם בגלות היו היהודים מחולקים למשפחות ו„ראש־בית־אב" עמד בראש כל אחת מהן. בני־הנעורים היו מקבלים חנוך לאומי הגון. ביום השבת או ביום אחר של „עצרה", היו הכל מתכנסים למקום ידוע לשמוע את דבר ה'. שם היו מתוכחים על שאלות שונות, שהיו מנסרות אז באוירה של הסביבה. שם היו מבקרים את דברי הנביאים, שהתנבאו באותו מעמד. בסביבה יהודית כזו נולדו גם פתגמים ומשלים שונים, שבהם השתקפו הרבה מן ההשקפות הדתיות והמוסריות, שהיו שולטות בימים ההם ישכנגד כמה מהן התקומם אחר־כך נביא־הגולה. כמו: „אבות יאכלו בוסר" וגו', „יבשו עצמותינו ואבדה תקותנו" ועוד.

חיים עשירים ומלאי־ענין כאלה אי־אפשר היה שלא ישפיעו במדה ידועה על בני־הנכר. מציאותה של השפעה זו מאומתת היא על־ידי דברי ישעיה השני (נ"ו, ג', ו'), שהוא המעודד את רוחם של „הגלוים אל ה'" ומבטיח להם שכר־מעשיהם לשם אלהי־ישראל. זוהי הפעם הראשונה

בהיסטוריה העולמית, שהמנוצח יכבוש את מנצחו. כן אפשר לשער, שבני־יהודה השפיעו גם על בני־אפרים, שגלו על־ידי סרגון 150 שנה לפני גלות צדקיה ושנפגשו בהם בוראי במקום־גלותם. כי קשה לחשוב, שבמשך זמן קצר־ביחס כזה נבלעו בני מלכות־שומרון לגמרי בתוך העמים, שהגלו לתוכם, בה בשעה שאחיהם הנשארים באפרים היו אז עדיין כל־כך קשורים ביהדות, עד שאצלו מרוחם על העמים, שהושיב מלך־אשור בתוכם, ותחת השפעתם נעשו הקולוניסטים הבבליים ישראלים־שומרונים־כותים, שעליהם נרבה לדבר להלן. ואמנם, בשנים האחרונות נמצאו באשור כתבות אשוריות מן הזמן שאחרי גלות־שומרון ולפני גלות־בבל, שיש בהם שמות ישראליים. בגלות־בבל נפגשו זה בזה שני חלקי־העם, שמסבות היסטוריות שונות התרחקו זה מזה והיו נלחמים תמיד זה בזה, ועתה, אחים לצרה, השלימו ביניהם, הושיטו יד זה לזה והיו לעם אחד. להשערה זו יש להביא קצת ראיה גם מזה, שבמקום ארבעה עשר אלף איש, שגלו לבבל (עשרת אלפים בימי יהויכין, ולערך ארבעת אלפים בימי צדקיהו, אפילו אם נחשוב לפי מלכים ב׳, כ״ד, י״ד, ולא לפי ירמיה, נ״ב, כ״ח — ל׳, שבו בא מספר יותר מועט), שבו אחר־כך ליהודה יותר מארבעים ושנים אלף איש, ואף המספר העצום־לערך הזה הלא היה רק חלק מן ה„גולה״, שהרי הרבה „גוים״ נשארו בבבל. הרבוי הטבעי אינו יכול להגדיל את מספר העם במדה מרובה כל־כך; הוֶה אומר, שחוץ מבני־הנכר, שלא יכלו להיות מרובים ביותר, נטפלו עליהם הרבה מבני־אפרים, שהיהודים נפגשו בהם במדינות־בבל.

ב) המצב הכלכלי. טוב היה גם המצב האיקונומי של הגולים. ביחד עם יהויכין גלו לבבל השרים ונכבדי־העם, שהתאחזו בארץ־שִׁבְיָם בלי יגיעה יתירה. הם עסקו בעבודת־האדמה ויכלו לרכוש בתים, כרמים וגנים. והם היו עוסקים אף במסחר והיו ביניהם גם עשירים. דבר זה אנו רואים משטרי־מסחר בבליים בעלי שמות יהודיים, שהם נמצאים בידינו במספר הגון, ביחוד בתוך תעודות־מורַשוּ [1]. המצב הכלכלי הטוב, אף־על־פי שמצד אחד גרם לכך, שחלק מן הגולים לא רצה לשוב לארץ־יהודה, אף־על־פי־כן הרי מצד אחר גרם לכך, שלא נצטברה בלבותיהם מרירות יתרה כלפי גורלם ויאוש בכל הנוגע לעתידם. ואף היצירה הנבואית, שבלעדיה לא תצויר שיבת־ציון, אינה אפשרית בלי אמידות ידועה של רוב הגולים. אבל גם יסורים ורדיפות סבלו הגולים: הם היו „עם בזוז ושסוי, הפח בחורים כולם ובבתי־כלאים החבאו, היו לבז ואין מציל, משיסה—ואין אומר השב״ (ישעיה, מ״ב, כ״ב). על הרדיפות הללו נדבר עוד להלן (§28—29). כאן נעיר רק על זה, שכשם שאי־אפשר לעם שבוי בגלות להִטַּהר ולהִתַּקן בלי רָוָחה ידועה, כך אי־אפשר דבר זה בלי יסורים

---

[1] עיין מאמרי: „הגולה בבבל בימי עזרא ונחמיה״ („השלח״, כרך כ״ד, עמ׳ 408—415).

ורדיפות, שממרקים את עוונותיו. רק ע"י התמזגות הטוב והרע במצבם של הגולים נעשה השנוי הגדול לטובה, שנשתנו היהודים בימי גלות בבל. אפשרי ומוכרח.

אלו הם הגורמים הרוחניים והגשמיים, שבשבילם לא רק נתקיים עם ישראל בבבל, אלא גם הוטב ונתפתח, באופן שהכרתו הלאומית נתעמקה והוא צפה רק להזדמנות טובה כדי לשוב לארצו ולהוסיף לטוות את חוט-חייו הלאומיים, שכאילו נפסק לזמן-מה ביחד עם החורבן הראשון.

§ 27. יְחֶזְקֵאל (592—570 לפני ספה"נ).

„רוח החיה" בחיים הסוערים, ששלטו ב„גולה", היה הנביא יחזקאל בן בוזי הכהן, כפי הנראה ממשפחת-כהנים חשובה, שגלתה לבבל ביחד עם גלות-יהויכין. הנביא הזה היה בעל-דמיון עשיר מאד, דמיון, שחזה את „מעשה-מרכבה" וחזון „בקעת-העצמות". בהגשמתם היתרה של המלאכים, שאנו מוצאים בנבואותיו, ביחוד במה שנוגע לה„כרובים", הושפע כנראה מן המיתולוגיה הבבלית, שה„כְּרֻב" שלה הוא שור בעל-כנפים. ותמוה הוא, שנביא עשיר-דמיון כזה עני הוא בתיאורים בכל הנוגע להרעיון המשיחי. צבעים שחורים יש במכחולו, שבהם הוא צובע את רובי-נבואותיו. אין בו לא מאהבתו של הושע ולא מרחמנותו של ירמיה, שאפילו בתוכחותיו היותר קשות רוערת נימא רכה של רחמים על העם האובד. בנבואותיו של יחזקאל מצויות פראזות כמדקרות-חרב, מעין „עקרבים", „סרבים", „סלונים". „בית-המרי", „סיר, אשר חלאתה בה"— אלו הם הכנויים, המלוים את שמות עם-יהודה ועיר-ירושלים בנבואותיו של הנביא הזה. וקשי-לבו של יחזקאל מתגלה ביותר כשהוא בא להערות את מקור מוצאו של העם: הוא אינו מקמץ אז בבטויים דוקרים ומרעלים: „מכורותיך ומולדותיך מארץ הכנעני, אביך האמורי ואמך חתית". (ט"ז, ג' ואילך). ובתכונתו זו שנה הוא מכל הנביאים שקדמוהו. מה היא סבת הדבר? לדעתי, הסבה היא קודם כל—הגלות. ירמיה ראה עדיין את קרניה האחרונות של שמש-יהודה השוקעת—בימי יאשיהו, וישעיה השני ראה כבר את הנץ-החמה של שיבת-ציון; יחזקאל חי בחצות חלילה. מאחריו גלות שחורה ומרה וגם מלפניו אין קו-אור אחד של גאולה קרובה. וזוהי סבת אותו היאוש המר, המשתקף בהרבה מנבואותיו של הנביא: „בא הקץ... הקץ הקץ"... ובצערו העמוק הוא בא לידי כך, שהוא מגנה את החוקים והמשפטים, שנתנו לעם יהודה. הוא אומר בשם ה': „וגם אני נתתי להם חוקים לא טובים ומשפטים לא יחיו בהם" (כ', כ"ה). חכמי התלמוד הרגישו בזרותה של פראזה זו ודרשו עליה מה שדרשו. לדעתי, אין בה שום זרות. המחוקקים הם פרי רוח-העם והם מביאים בחשבון את רוח העם ותכונתו. לעם טוב

נתנים חוקים טובים ונוחים, ולעם רע—חוקים רעים, גדרים, שהם מגבילים ומעכבים את תאותיו ומאווייו כדי שלא יתפרצו יותר מדאי. ואם הנביא חושב את עם יהודה לקשה ביותר ורע־מנעוריו, הרי בהכרח שיחשוב, כי עם זה קבל חוקים רעים. תכונתן הקשה של נבואות יחזקאל מתבארת במדה ידועה גם על־ידי אישיותו של הנביא, שקשה היתה מטבעה למרות עושר־הרמיון ושנתקשתה עוד יותר בגלות.

אבל עד שאנו באים לדבר ביתר פרטיות על נבואותיו של יחזקאל, נחלק אותן קודם לפי הזמן, שבו נאמרו.

נבואותו הראשונה, המוזכרת בספרו, היא משנת חמש לגלות־יהויכין, כלומר, משנת 593 לפסהנ״ו, והאחרונה המסומנת במספר היא משנת 570, כלומר, עשרים ושבע שנים לגלות זו. נמצא, שנבא, לכל הפחות, במשך עשרים ושתים שנים, שהרי אפשר, שהנבואה המסומנת בשנת כ״ז (פרק כ״ט, י״ז—כ״א) אינה האחרונה.

את נבואותיו אפשר לחלק לארבע תקופות:

א) התקופה הראשונה, משנת חמש לגלות יהויכין עד מצור ירושלים (592—588), בה נאמרו הנבואות הכלולות בפרקים א׳—כ״ה.

ב) התקופה השניה, ימי המצור (588—586). בתקופה זו לא נבא על יהודה כלום. לנבא על חורבנה של ירושלים לא רצה, על הצלתה לא יכול, ועל־כן נבא אז על עמים אחרים. אליה שייכים הפרקים כ״ה—ל״ג.

ג) התקופה השלישית, תקופת הנחמה (586—572). הפרקים ל״ג—מ׳.

וד) התקופה הרביעית (572—570), שבה חבר יחזקאל את האוטופיה המדינית שלו: הפרקים מ׳—מ״ח. כמובן, יש נבואות, שאינן נכנסות לתוך מסגרת זו, וכבר ראינו, שהנבואה המצויה בפרשה כ״ט (י״ז—כ״א) שייכת להתקופה הרביעית. אבל בכלל אפשר להחזיק בחלוקה זו.

א) התקופה הראשונה (592—588).

ירושלים באה תחת ממשלתם של הבבליים ורבים מטובי־האומה גלו מארצם. אפשר היה לדמות, שמהלומה חזקה כזו תעורר את העם לחשב את דרכו ולשוב אל ה׳. אבל כבר עברו חמש שנים, והעם אינו מראה עדיין אפילו סימנים של תשובה. כאחיהם ביהודה, כן גם הגולים מקוים לגאולה קרובה ביותר, שתבוא לא על־ידי התשובה, אלא על־ידי תחבולותיו המדיניות של צדקיהו, ואז ישובו ויתאחזו בארצם כבימי־קדם. וגם נביאי־השקר הוליכו את העם שולל בדבריהם המרגיעים ונבאו לגאולה קרובה.

יחזקאל מכיר בטעותן ובהפסדן של ההשקפות הללו. רואה הוא, שגם עתה, אחר צרה לאומית גדולה כזו, אין העם מכיר בתכליתה העיקרית של הגלות, שלפי השגת הנביא לא באה אלא כדי לזקק ולצרף את האומה

הישראלית בכור־היסורים. ומתירא הוא הנביא, שמא יעלה בתהו לקח קשה זה, שעלה לו להעם בצרות מרובות כל־כך, ולא יביא אל התכלית הנרצה. על־כן הוא מרבה להתנפל בתקופה זו על נביאי־השקר, נושאי ההשקפה המדינית הפוחזת, ומשתדל להפיץ בין העם את השקפותיו שלו על קורותיה של האומה.

יחס מיוחד־במינו היה קיים בין אנשי־ירושלים ובני־הגולה. יהודה היתה כעין מטרופולין, ובבל עם קהלותיה היהודיות היתה נחשבת לפרובינציה שלה. ויושבי־המטרופולין היו מביטים בבוז על המרוחקים מארצם. הם חשבו את עצמם למעולים שבעם, מאחר שזכו להחזיק מעמד בארץ־אבות. אבל באמת היתה בבל מרכזה של היהדות. אף־על־פי שביהודה נשאר רובה של האומה, הרי היה רוב זה מ„דלת־העם״, שההרגשות הלאומיות לא היו אז מפותחות בה כראוי ושהיתה קשורה בעבודת „הבעלי־הארצי, כאמור למעלה. לא כן גולי־בבל. הם היו שמנה וסלתה של האומה. והנבואה, שחוץ מירמיהו הזקן לא היו לה באי־כח חשובים ביהודה, הלכה גם היא אחרי הגולה לבבל והמשיכה שם את פעולותיה. ה„גולה״ היא לב האומה. כן החליט ירמיהו וכן החליט אחריו גם יחזקאל. והחלטה זו היתה לא בלי יסוד נכון.

בספר ירמיה (כ״ו, ט״ז וכ״ד; ל״ח, ז׳ ועיד) מדובר על הרבה שרים רמי־מעלה, שהיו ממעריצי הנביא והשתדלו להושיעו מידי רודפיו ומבקשי־נפשו (כמו אחיקם בן שפן, עבד־מלך הכושי). וכשהגלו שרי־העם לבבל התחילו עוד יותר להפנות את לבם לתורתם של הנביאים. הרבה מנבואותיו של יחזקאל נאמרות באזני „זקני־ישראל״, הבאים לשמוע מפיו את „דבר־ה״. ובזה חש הנביא את דפיקת־לבה של האומה. הוא מכיר, שבזה ממשכת היהדות את קיומה, והוא רואה, שאף בגלות גדל דור־חדש, שיהיה ראוי לתחיה ולשיבה לארץ־אבות. ועל כן הוא מתמרמר על יחוסם הגַּאַוְתָנִי של אנשי־ירושלים אל בני־הגולה:

„אחיך, אחיך, אנשי גאלתך (גולי בבל) וכל־בית־
„ישראל כלה, אשר אמרו להם יושבי ירושלים: רחקו מעל
„יהוה, לנו היא נתנה הארץ למורשה. לכן אמור וגו׳ כי
„הרחקתים בגוים וכי הפיצותים בארצות— ואהי להם למקדש
„מעט בארצות, אשר באו שם וגו׳, וקבצתי אתכם מן העמים
„ואספתי אתכם מן הארצות, אשר נפוצותם בהם, ונתתי לכם
„את אדמת ישראל״ (יחזקאל, י״א, ט״ו—י״ח).

הגולים יעזבו את ארץ־שבים וישובו ליהודה להסיר ממנה את שקוציה. לב חדש יתן להם ה׳ תחת לב־האבן, שהיה להם עד עתה, ורוח חדשה יתן בקרבם. וכך תבוא ביניהם ההתחדשות הגדולה. אבל אנשי־ירושלים

הם כבר נשחתים יותר מדאי ואינם מוכשרים להתחדש. ירושלים היא „עיר הדמים", שהרבתה להשחית את דרכה יותר מכל ערי הסביבה. משל מתהלך היה בין אנשי ירושלים: „היא הסיר ואנחנו הבשר" (י"א, ג'), כלומר: אנחנו נשאר בירושלים כבשר בסיר. על זה אומר הנביא: „חלליכם, אשר שמתם בתוכה, המה הבשר והיא הסיר, ואתכם אוציא מתוכה" (י"א, ז'): „היא לא תהיה לכם לסיר ואתם תהיו בתוכה לבשר" (שם, י"א). אמנם, ירושלים היא הסיר, אבל היא „סיר, אשר חלאתה בה", והיא תעמוד ריקה על גחליה, „למען תחם וחרה נחושתה ונתכה בתוכה טומאתה, תתום חלאתה" (כ"ד, י"א). כי כל בית ישראל היו לסיגים וירושלים היא הכור ובה יותכו האנשים השונים, הטובים והרעים, שבתוכה („קבוצת כסף ונחושת וברזל ועופרת ובדיל"), ועל-ידי היסורים והחורבן יצירפו ויזוקקו. אבל גם בני-הגולה אינם מספקים עדיין את כל תביעותיו של הנביא, והאחרון מנבא גם להם כליון חרוץ, אם לא ישובו מדרכם הרעה בלבב שלם. זהו בקצרה תוכן נבואותיו בתקופה הראשונה להתנבאותו.

ב) התקופה השניה (588—586).

כשהתחיל המצור נאלם הנביא ולא נבא באופן ישר על עם יהודה. הוא חכה להקאַטאַסטרופה, שלפי-דעתו מוכרחת היתה לבוא. ונפלא הדבר: אותו הנביא, שכל-כך קשה הוא בשעה שהוא פונה ישר אל עמו, — כשהוא בא לשאת את מדברותיו על עמים אחרים הוא שופך עליהם קיתון של רותחין על ששמחים הם לאֵיד יהודה. הוא מתנפל בדברים קשים על מואב ושעיר האומרים: „הנה ככל הגוים בית יהודה" (כ"ה, ח') ואומר, שבמדותיהם המוסריות נופלים הם הרבה מיהודה. אלה הם דברים, שראוי מאד לשים אליהם לב: לא עוד „כבני כושיים הם בני-ישראל" בעיני יחזקאל (כמו שהיו בעיני עמוס). קנאת כבוד אומתו אכלתהו ואין נביא, שירגיש יותר ממנו את היתרונות הגדולים של עמו, למרות מה שאין כמוהו מרגיש גם את החסרונות הלאומיים.

ג) התקופה השלישית (586—572).

ירושלים חרבה ועוד חלק הגון מן העם לקח כלי-גולה בידו ונדד לבבל. בקרב העם מתגבר היאוש, ובחלל-האויר נשאות פראזות איומות מעין: „יבשו עצמותינו ואבדה תקותנו, נגזרנו לנו" (ל"ז, י"א). והנביא רואה את עצמו מחויב לשנות את טעמו, אם אפשר לומר כך: במקום התוכחה באה הנחמה. הוא רואה הכרח בדבר לעודד את רוחו של העם, הוא אומר אז על ה': „ויפתח פי ולא נאלמתי עוד" (ל"ג, כ"ב). והוא מנחם. יפות ונשגבות הן נחמותיו, שהן מתבטאות בחזיונות נעימים ומרהיבים. אבל עד שנבוא לדבר עליהן, צריכים אנו לעמוד עוד על תכונות עיקריות אחדות שבנבואותיו.

צד חדש בנבואותיו של יחזקאל הוא — המהפכה השלמה, שהביא

במושגי השכר־והעונש. במקום השכר־והעונש של הכלל מופיע אצלו שכר־ועונש של הפרט. ומובן הדבר. כשהבית היה עומד עדיין על תלו והיהודים ישבו על אדמתם וחיו חיים בריאים ונורמאליים, היו חיי הפרט מקושרים ומאוחזים בחיי כלל האומה, שהרי אף האומה כולה היתה עומדת ברשות עצמה ולא היתה תלויה בגורלה של סביבה זרה. השכר והעונש היו לאומיים־כלליים, ומעשיהם של האישים הנפרדים כאילו לא הובאו בחשבון פרטי. במוחו של העם היה יכול להצטייר הדבר, שבן של צדיק יענש על חטאיו של אביו הרשע או אף על חטאתיהם של אבות־אבותיו, שהרי בגורלן של האומה ושל המדינה קשורים ואחוזים הדורות שעברו והדור ההוה בקשר אמיץ.—אך הלך־מחשבות כזה לא היה יכול להמשך אחרי החורבן. גורל האומה נעשה קשור בגורלו של העם העיקרי והשליט, עם־בבל, ועל־כן אף חיי־הפרט כאילו הולכים ונפרדים מחיי הכלל. ולפיכך הכרחי היה המושג החדש מן השכר־והעונש של הפרט, שכבר נצנץ במוחו של ירמיהו מפני שאף הוא כבר היה קרוב להגורל החדש של האומה, ואולם באופן נגזרץ נתבטא מושג זה על ידי יחזקאל. פרק שלם מקדיש הנביא לבאור המושג החדש:

„מה־לכם אתם מושלים את־המשל הזה על אדמת ישראל לאמר:
„אבות יאכלו בסר ושני הבנים תקהינה. חי אני, נאום ה׳, אם יהיה
„לכם עוד משול המשל הזה בישראל״ (י״ח, ב׳—ג׳).

הנביא מתאמץ לשרש מלבות בני־דורו השקפה ישנה זו ולהשריש תחתיה השקפה חדשה: „הנפש החוטאת היא תמות״ (י״ח, ד׳). והטעמתו היתרה של רעיון זה, שאין הנביא נלאה לאמרו ולחזור ולאמרו, מוכיח למדי, שהיה הרש בימיו וקשה היה לו לתפוס את מקומו הנבון במוחו של העם:

„ואמרתם לא יתכן דרך ה׳. שמעו־נא, בית ישראל: הדרכי לא
„יתכן, הלא דרכיכם לא יתכנו!״ (י״ח, כ״ה).

ולפיכך הולך הנביא ומכריז על רעיון זה פעם אחר פעם: „צדקת הצדיק לא תצילנו ביום פשעו ורשעת הרשע לא יכשל בה ביום שובו מרשעו״ וגו׳ (ל״ג, י״ב), רק את עצמו יציל הצדיק בצדקתו ולא יציל אפילו את בניו ובנותיו (י״ד, ט״ז), לא כאצל סדום, שנכון היה ה׳ להציל את העיר בזכות חמשה צדיקים. באחת: „איש כדרכיו אשפוט אתכם, בית ישראל״ (י״ח, ל׳). ומתוך השקפה זו בא הנביא לידי הגדלתן והעצמתן של התביעות המוסריות להפרט. גם יחזקאל, ככל הנביאים שקדמוהו, מחזיק ביסוד העיקרי שבתורת הנביאים, שהרע הבא על האדם אינו תכלית לעצמו אפילו בתור עונש, אלא הוא אמצעי לישר על־ידו את הדרך בעד הטוב, שסוף־כל־סוף מוכרח הוא לבוא. יחזקאל לא היה ראוי לשם נביא, אילמלי היה משלים לרגע עם הרעיון, שאין תקומה לעמו והוא יאבד

בעיניו. גם הוא מאמין, שאחר הכליון הגדול תשאר עוד „פלטה"—הסולת המנופה, טובי-האומה, שיגאלו וישובו לארץ-אבות לחדש שם את נעורי-עמם וליסד ממלכה חדשה, שתתבסס על שני היסודות המוצקים הללו: על המשפט והצדק. אבל—הלא העם נמק הוא בחטאיו ואינו ראוי להגאל, ואיזו זכות תעמוד לו ביום פקודה?—התשובה על שאלה זו היא קו חדש, שהוסיף יחזקאל על הציורים המשיחיים הקודמים ושאחר-כך אנו מוצאים אותו ברוב מזמורי-תהלים: ר ע י ו ן „ח ל ו ל-ה ש ם".

רע הוא העם. הוא לא רק לא מלא את התעודה הגבוהה, שנועד לה, לא רק לא עזר כראוי להתפשטותם של עיקרים מוסריים בין העמים, אלא אף בעצמו נשתקע באלילות ובאי-מוסריות גסה וכדאי הוא לעבור מן העולם; אבל, סוף כל סוף, הרי הוא הוא העם ה י ח י ד י, שהכיר את ה' ושקמו לו נביאים בעלי הכרה דתית ומוסרית עליונה. ואם עם כזה יאבד — מה יאמרו הגוים? בבל תשאר וישראל יאבד — ובכן מה ישאר עוד מהכרת-ה' בעולם? נמצא, שאם לא יגאל העם הנבחר, יהא ש ם-א ל ה י ו מ ח ו ל ל בעולם. ולפיכך מ ו כ ר ח ת הגאולה לבוא „למען שמו", כלומר: לא בתור שכר לפעולותיו של העם, אלא בתור חסד ה', שקשה לו לשמוע „באמור להם: עם ה' אלה ומארצו יצאו" (ל"ו, כ'). והרבה פעמים הולך הנביא ומדגיש את הרעיון: „לא למענכם אני עושה, בית ישראל, כי אם לשם-קדשי" (ל"ו, כ"ה). ומרעיון „חלול-השם" נובע ישר רעיון „ק ד ו ש-ה ש ם": כשעם-ה' יושב בשקט ובשלוה על אדמתו, אז אף שמו של יהוה מקודש בין העמים.

מכל האמור נראה, שיחזקאל מהפך הוא את סדרה של השלשלת המקובלת של הנבואה: חטא, פורענות, תשובה וגאולה. אצלו הגאולה אינה באה בתור תוצאה של התשובה, אלא באה היא „למען שמו", ורק א ח ר י ה תבוא התשובה הגמורה.

מפני-מה לא קיה נביא-הגלות לתשובתו המוקדמת של העם?

התשובה על שאלה זו באה מתוך המסבות של תקופת-הגלות.

העם חי בבבל, מרכזה של הקולטורה המזרחית. מצד אחד ישבו בארץ זו התושבים הבבליים,—עם צעיר ורענן, מבניע עמים רבים ומשפיע על מאורעות עולמיים, בעל קולטורה מפותחת וחיים מגוונים, שעיר-ממלכתו היא עיר מלאה חיים ושאון, עושר עצום, ארמונות נהדרים, פלאי הטכניקה, גני-עליזים ועוד,—מעין פאריז של עכשיו, שממש מסמאת היא את עיני בני הערים הקטנות בקולטורה החיצונית שבה; ומצד שני ישב שם קבוץ קטן של עם בעל מדינה קטנה, שנסח מאדמת-מטעו,—קבוץ קטן של גולים משועבדים ונענים, שאין להם שום ערך בעולם המדיני...

היפלא, שהתחילה בעם משועבד וקטן זה ה ת ב ט ל ו ת של החלש בפני

התקיף, של המועטים בפני המרובים? ובאמת, איזה ערך היה לה ל„תולעת יעקב" בהשתוות אל הענק הבבלי? ורעיון נורא ממלא את מחו של הנביא: אפשר, שהעם בעצמו יתרצה להתיצב על דרך הכליון והחדלון, אפשר שבעצמו יתרצה להשתוות אל שאר עמי הארצות ולפרוק מעליו עולה של תורה? ובאמת, למה לו לסבול כל-כך, אם יש יכולת בידו להבטל רגע אחד מכל הצרות אם רק יבטל מכל החובות המוטלות עליו בתור עבד-יהוה? וכפי הנראה, חדר כבר רעיון זה לתוך חלק מן העם. המצב נורא מאין כמהו, ומפי הנביא מתמלטים דברים נמרצים, שאין דוגמתם בשום ספרות שבעולם:

„והעולה על רוחכם היו לא תהיה! אשר אתם אומרים: נהיה כגוים, כמשפחות הארצות לשרת „עץ ואבן; חי-אני, נאום ה' אלהים, אם לא ביד חזקה „ובזרוע נטויה ובחמה שפוכה אמלוך עליכם. „והוצאתי אתכם מן העמים וקבצתי אתכם מן הארצות, אשר „נפוצותם בם, ביד חזקה ובזרוע נטויה ובחמה „שפוכה", (כ', ל"ב—ל"ד).

לא רק קיומו של העם אינו תלוי בו בעצמו, אלא אפילו הגאולה תהיה למירת רוחו, היא תהיה ב„חמה שפוכה". לא ברצונו שלו חי עם-ישראל, אלא ברצונו של ה', כשם שהנביא אינו יכול להשתחרר מתעודתו שלו („ואמרתי לא אדבר... והיה בלבי כאש" וגו'...), כך אף העם מוכרח הוא לשאת על שכמו את תעודתו הלאומית: „בעל כרחך אתה חי"...

עתה נעבור אל דברי-נחמה, שציירם הנביא על-ידי חזיונות יפים ונפלאים. החזון הראשון הוא „חזון בקעת העצמות". זהו מבוא לנבואה הבאה אחריו. הנביא רואה ברוח דמיונו בקעה רחבה, שבה מפוזרות עצמות יבשות, בלי סימן קל של חיים. עם ישראל הן העצמות היבשות האלו: החלשים נשארו בארץ ואין להם די כח להקימה מהריסותיה ולבנותה מחדש, והיסוד היותר בריא של העם, שמוכשר הוא לתחיה, גלה לתוך עמים זרים. להעצמות הסרים בשר, גידים ועור וגם רוח ה', שתפיח בהן להחיותן. אך הנה באה הרוח ונפחה בעצמות האלו והן קרבו אחת אל אחת והתלכדו לגוף אחד. גם להעם חסר גוף מדיני-לאומי מבוסס. אבל מארבע הרוחות תבוא הרוח ותביא עמה חיים חדשים. עם ישראל לא מת מיתה גמורה. אף לאשור ולבבל הביא עמו את סגולותיו הרוחניות—את דברי התורה והנביאים, הממלאים את לבו תקוות לעתיד מזהיר ואינם נותנים לו לאבוד בעניו. הוא חסר עדיין גוף לאומי מוכשר לתחיה, אבל כשם שהעצמות היבשות מתלבשות בשר וגידים, כך אף העם הגוסס יקום מקברו—מן הגלות—ויעלה לארצו, ושם יתלבש גוף

חדש ויחיה ויעמוד על רגליו „חיל גדול מאד מאד"...

נפלאה ונמלצה היא תמונה זו, שיש בה עולם מלא של רעיונות מלובשים בציור נחמד ועמוק. אלו האומרים, שיחזקאל נבא בזה ל„תחית הגופות", משפילים את ערכה של נבואה זו. הוא נתנבא בזה לתחיתו של גוף עממי שלם.

נהדר הוא גם „ח ז ו ן ש נ י ה ע צ י ם", שבא מיד אחרי „חזון בקעת העצמות" (ל"ז, ט"ו—כ"ח).

על פי מצות ה' לוקח הנביא שני עצים וכותב על האחד: „ליהודה ולבני ישראל חבריו", ועל השני — „אפרים וכל־בית ישראל חבריו", ומקרב אותם אחד אל אחר, עד שהם נעשים „לאחדים בידו". ובמעשיו אלו רומז הנביא, שלא רק יהודה בלבד יגאל, אלא גם „בני־ישראל", שגלו על־ידי סנחריב וסרגון זה יותר ממאה וחמשים שנה. וכך אנו רואים, שהרעיון המשיחי הולך ומשתכלל, הולך ומשתלם. גם הנביאים, שקדמו ליחזקאל, יודעים כבר מרעיון „קבוץ־גליות" בתור חלק מן הרעיון המשיחי בכללו, אבל התאחדותם של יהודה ואפרים, שנעשתה אפשרית, וכמעט מוכרחת, על ידי גלות־בבל אחרי שהמדינות, שבהן ישבו גולי־ישראל, היו אף הן בידי מלכות בבל, אך נרמזת היא בירמיה ל"א, אבל מוטעמת היא כל צרכה רק ביחזקאל, שהוא מתאר את החזון הנהדר הזה בדברים הללו:

„הנה אני לוקח את־בני ישראל מבין הגוים, אשר הלכו
„שם, וקבצתי אותם מסביב והבאתי אותם אל אדמתם. ועשיתי
„אותם לגוי אחד בארץ, בהרי ישראל, ומלך אחד יהיה
„לכלם למלך ולא יהיו עוד לשני גוים, ולא יחצו עוד לשתי
„ממלכות עוד" (ל"ז, כ"א—כ"ב).

ועוד על ענין אחד, שתפס אחר־כך מקום חשוב בהרעיון המשיחי, מראה יחזקאל בנבואותיו: על מלחמת גוג ארץ המגוג, או, כמו שהורגלנו לומר מימי התלמוד ואילך, „מלחמת גוג ומגוג" 1).

כבר אמרנו, כי יחזקאל הפך את הסדר המקובל של הנביאים: חטא—פורענות—תשובה—גאולה. אצלו אין הגאולה באה א ח ר התשובה כתולדתה המוכרחת, אלא באה היא ל פ נ י התשובה, „למען שמו" של יהוה, כדי שלא יתחלל בין הגוים. ולפיכך רק כשהעם יחיה כבר על אדמתו תהיה מלחמה מחרה זו, והפוך־הסדר הזה לא יפלא בעינינו. כל הנביאים שחיו בזמן הבית הראשון, נבאו על עתיד פחות או יותר רחוק, ועל־כן

---

1) לדעתי, זהו זכרון רחוק מן המלך גוּגִי Gyges של היונים, שמלך בלוד והמלך אשור־בָּנִיפַּל מזכיר בכתבי־יתדותיו את מלחמתו עם הקימריים בשנת 657. לדעת אחרים זהו עם מעמי הסקיתים.

אפשר היה להם לצייר במחשבתם, ש„יום־הדין" הנורא יבוא ל פ נ י הגאולה, ורק א ח ר י ו ישוב העם לכונן את ממלכתו, ממלכת־הצדק, בכל פרטיה ודקדוקיה. לא כן יחזקאל. מצד אחד הוא רואה את הגאולה, שקרובה היא לבוא, ומצד שני הוא רואה, שבבל־הענק עדיין היא מחַנק כמעט את העולם כולו ובאסיה שיטף עדיין דם כמים. והלכך קשה לו לצייר בדמיונו, שלפני הגאולה, או אפילו מיד אחריה, יבוא היום הגדול, הבא לטהר את כל העולם, והלכך הוא מוכרח להעתיקו לימים רחוקים פחות או יותר. וכך אין האידיאל המשיחי הכללי שלו תלוי בגאולה.

מוזרה היא מלחמה זו, שבימים המאוחרים נקראה „מלחמת גוג ומגוג, וכפי הנראה, לא עם־ישראל ישתתף בה, אלא ה' בכבודו ובעצמו, שילָחם לעמו. הנביא מכיר, שהעם כבר תַּש כחו לצאת בעצמו לקראת האויב הנורא. כי יהודה תשב אז פרזות, „באין חומה ובריח ודלתים". ולפיכך לא מלחמה פשוטה תהיה מלחמה זו; היא תהיה כולה למעלה מן הטבע: ה' ימטיר על כל העמים הנאספים „גשם שוטף ואבני אלגביש, אש וגפרית". (ל"ח, כ"ב). בדֶבר ובדם יהא ה' נשפט עמהם, ורק אחר־כך תהיה לישראל הישיעה הגמורה. האויב יעזוב על הרי־ישראל חללים הרבה, שפגריהם יהיו לאכלה לעוף־השמים. עם־יהודה יאסוף אחר־כך את כלי־זינו של האויב וישתמש בו לא למלחמה, אלא להסקה: „והשיקו בנשק ומגן וצנה, בקשת ובחצים ובמקל־יד וברומח, ובערו בהם אש שבע שנים" (ל"ט, ט'). על יסודה של מלחמה זו המציאו בזמן המאוחר את מ ש י ח ב ן י ו ס ף, — זה המשיח החולוני, שינצח, אבל יפול ב„מלחמת גוג ומגוג", שרק אחריה תבוא הגאולה האמתית.

וההתחדשות הרוחנית, שתבוא בעקב־הגאולה, נשגבת היא מאד:

„וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם מכל טומאותיכם, ומכל גלוליכם אטהר אתכם. ונתתי לכם לב בשר ורוח חדשה אתן בקרבכם, והסירותי את לב־האבן מבשרכם ונתתי לכם לב־בשר. ואת רוחי אתן בקרבכם... והייתם לי לעם ואנכי אהיה לכם לאלהים" (ל"ו, כ"ה—כ"ט).

וביחד עם ההתחדשות הרוחנית יוטב גם מצבו הגשמי של העם. לא צדקו האומרים, שהנביאים „בעלי־רוח" הם יותר מדי ודבר אין להם עם החיים המצויים ותביעותיהם:

„ולקחתי אתכם מן הגויים, וקבצתי אתכם מכל הארצות, והבאתי „אתכם אל אדמתכם (ל"ו, כ"ד). „וקראתי אל הדגן והרביתי אותו ולא אתן „עליכם רעב, והרביתי את פרי־העץ ותנובת־השדה" (שם, כ"ט—ל'). „והארץ „הנשמה תעָבד וגו', ואמרו: הארץ הלזו הנשמה היתה כגן־עדן" (שם, ל"ד–ל"ה).

„עוד זאת אִדָרש לבית ישראל לעשות להם: ארבה איתם כצאן אדם" (שם, ל"ז).

התקופה השלישית נסתיימה בשנת ארבע-עשרה לגלות צדקיהו. במשך עשרים שנה עומד הנביא על משמרתו באמונה: מוכיח ומנחם, נלחם בנביאי-השקר ובאוביקטיביות נעלה הוא מתרעם על העם על שהוא מוצא ע י ן ר ק בציורים ובמשלים היפים של נבואותיו ומביט על הנביא כעל „יפה-קול ומטיב נגן" (ל"ג, ל"ב). וכנראה לא עלו דבריו בתהו. הם יצרו סביבה לאומית, שבה פעלו „ענוי-הארץ", שהרבה מהם הם בלי ספק ממחברי מזמורי-התהלים. גם מצבו האיקונומי של העם נתבסס במדה מרובה ובחיים המדיניים של בבל הורגשו שנויים לטובה קרובים לבוא. ואז מתחלת תקופה חדשה בנבואותיו של יחזקאל, שבה הוא יוצר את האידיאל של „מלכות העתיד", את ה„אוטופיה המדינית" שלו.

ד) התקופה הרביעית (572—570).

בתקופה זו נוצרה ה„אוטופיה" של יחזקאל, שאנו מוצאים אותה בפרקים מ'—מ"ח של קובץ-נבואותיו. ואוטופיה זו קודמת היא לכל האוטופיות שבספרות העולמית, קודמת היא גם להאוטופיה של אפלטון. הרבה דברים שבה סותרים לדברי תורה, כמו שכבר העירו על זה חכמי התלמוד ואמרו, שמפני זה בקשו לגנוז את ספר יחזקאל. את השנויים הללו פרט הפרופ' ש מ ו א ל ק ר ו י ס במאמרו: „חוקי יחזקאל ביחוסם לתורת-משה" (השלח, כרך ח'). כנראה „תורת כהנים", שנדבר עליה למטה (§ 37), נסדרה אחר-כך, ואפשר, שיחזקאל הניח את היסוד לסדורה.

בנבואות האחרונות הללו של יחזקאל נכרת החשיבות המרובה, שהיתה בעיני הנביא לסדר העבודה של הכהנים בני-צדוק במקדש העתיד להבנות. חכמי הנוצרים מבארים את החזון הזה במוצאו של הנביא: כהן הוא ועל-כן הוא מתעסק בקרבנות ובגורלם של אחיו-הכהנים. אבל הלא גם ירמיהו כהן היה, ולא רק שלא היה מצדד בזכות הכהנים, אלא אף היה נלחם עמהם כל ימיו. לדעתנו יש בזה סבה אחרת:

טעות היא, שהנביאים התנגדו להקרבנות בעצם. ב ע י ק ר ה ד ב ר ה ת נ ג ד ו ל ה ק ר ב נ ו ת ר ק ע ד כ מ ה ש ל א ה י ו נ ו ב ע י ם מ ת ו ך ה כ ר ה ט ה ו ר ה ש ב ל ב. ירמיה ראה את המקדש על תלו ואת הכהנים בעבודתם, ועבודה זו היתה נעשית שלא בכונה טהורה והיתה „מצות-אנשים מלומדה", ועל כן התקומם נגדה בכל עוז. אבל יחזקאל חי כבר בגלות, הרחק מן המקדש השרוף, שכהניו גלו ממנו, ועל-כן אין פלא, שהגעגועים עליו היו חזקים בלבו של הנביא, והוא קבע לו מקום חשוב בציור החיים הדתיים-הלאומיים לעתיד לבוא.

על חלומותיו של יחזקאל מוטבע כבר חותם-הגלות. הוא אינו מעיז עוד לחלום על ממלכה אדירה ועשירה ועומדת ברשות עצמה, שמלך אדיר ובעל-יכולת יעמוד בראשה. הוא מכיר היטב בחולשתו של העם.

עם ישראל יכונן ממלכה קטנה, שיסודות מוצקים לה—יסודות הצדק והמשפט. בראש העם יעמוד הנשיא, שלא יטול שררה לעצמו ולא יטיל עול קשה על העם. הוא ישמש—דוגמת הפריזידנט הצרפתי שבימינו—לצרכי ריפריזנטאציה במקדש, וכמעט לא יותר. כי עמידתו ברשות-עצמו תהא בכלל לא-גדולה: כפוף יהיה לה', שהוא הוא המושל היחידי על העם. חיילים לא יהיו בארץ: ארץ-ישראל לא תהיה ממלכת-האגרוף. במרכזה של הארץ יעמוד המקדש. הנשיא יהיה המשגיח על הקרבת הקרבנות, שיבואו לכפר על השגגות: הזדונות יתמו מן הארץ מאליהם. את נשיאותו מנחיל הנשיא, כנראה, לבניו (מ"ו, ט"ז). מסים לא יקח מן העם: הוא יחיה על חשבון אחוזתו, שתפיל לו בגורל, ואחוזה זו ינחיל לבניו ולא לעבדיו (מ"ו, י"ז), כדי „שלא יקח הנשיא מנחלת העם להונותם מאחוזתם וגו', למען אשר לא יפוצו עמי איש מאחוזתו" (מ"ו, י"ח). זהו האידיאל של הנביא. לפנינו לא „תיאוקראַטיה" (ממלכת כהנים), כמו שאוהבים הנוצרים לקרוא לזה בקצת שנאה כבושה, אלא „נומוקראַטיה" (ממשלת-החוק), כמו שקורא לה בצדק יוסף סאלוואדור, מפני שה' הוא בעיני הנביא סמל החוק והמשפט.

הרבה משאיפותיו של יחזקאל נתגשמו בחיים בזמן הבית השני. כל הסדר המדיני של יהודה עם הכהן-הגדול בתור נשיא-המדינה מזכיר את האוטופיה של יחזקאל. נמצא, שהנביא הראה לו להעם את הדרך, שיבור לו לכשיגאל, ולדבריו היה לא רק ערך עיוני, אלא גם ערך מעשי במדה מרובה. ואם כן היו הדברים האלה יותר מאוטופיה—הם היו נבואה ממש.

§ 28. מזמורי-תהלים מימי גלות-בבל.

שני היסודות החדשים, שמצאנו בנבואותיו של יחזקאל—רעיון שכר-ועונש של הפרט ורעיון חלול-השם וקדוש-השם—, הטביעו את חותמם על אותם ממזמורי-תהלים, שהם שייכים לימי גלות בבל.

מיותר הוא להוכיח, שספר „תהלים", הנמצא כעת בידינו, לא דוד חִבְּרוֹ. מלך גבור-מלחמה לעם צעיר ורענן, כישראל ויהודה בראשית-המלוכה בישראל, אינו מסוגל לחבר מזמורים-קינות נוגים כאלה, שהם מלאים עגמת-נפש עמוקה של הפרט ואמונה עמוקה של הפרט. אין כאן זכר לחיים עליזים, צעירם ורעננים. ספר-תהלים הוא קובץ של מזמורים, שנתחברו על ידי אנשים שונים בזמנים שונים ושנתאספו בזמן מאוחר בקובץ אחד. לא רק השקפתנו שלנו על ה„תהלים" היא כך, אלא אף השקפת מסדרו: יחד עם „מזמור-לדוד" או „לדוד" אנו מוצאים בראש המזמורים גם „תפלה למשה", „לשלמה", „מזמור לאסף" ו„לבני קורח" ועוד. גם

התלמוד אומר, שנכתב ספר תהלים „על־ידי עשרה זקנים" (ב"ב, י"ד ע"ב). הוא, איפוא, קיבץ של שירים; והשירים הם ליריים. כבר התידענו אל כתבי־הקודש למיניהם השונים: ידועים לנו החלק ה א פ י שבכתבי־הקודש (שירת דבורה, הרבה מספורי חמשה חומשי־תורה ועוד), החלק ה נ ב ו א י (מעמוס עד יחזקאל) וגם החלק ה ס פ ו ר י (שופטים, שמואל ומלכים) שבהם. עם ספר תהלים אנו מכירים בפעם הראשונה את החלק ה ל י ר י שבהם.

גם הנביא הוא לירי במדה ידועה; אך הרגשותיו הן כל־כך עמוקות ומקיפות, עד שהן מתרוממות ונעשות להרגשות לאומיות־כלליות. ספר תהלים הוא קובץ של ליריקה אינדיווידואלית: הוא מלא השתפכות־הנפש של יחידים בעלי־רגש ובעלי רוח־הקודש. אבל שתי סגולות לאומיות יש להשתפכות יחידית זו: ראשית, היא השתפכותה של נפש עגומה, נעלבת ואינה עולבת, שהיא מלאה געגועים נוראים על אבדן חירותה וארץ־מולדתה, ושנית, היא מצטערת בצערה של השכינה, שאף היא שרויה, כביכול, עם האומה הישראלית בגלות. כשהעם בארצו, מראה אלהיו על־ידו את נפלאותיו, ועל־ידי זה הוא נעשה מרומם ומקודש בעיני הבריות. אך עתה, כשישראל בנכר, צריך ה' להראות את גדלו על־ידי עמים זרים, שאינם מוכשרים כלל להבין את מפעלותיו ולהעריכן לפי ערכן. בדבר זה עצמו כבר יש חלול־השם, וקדוש־השם הוא לקוי. וזוהי הטראגיקה הפנימית והשקטה של כמה ממזמורי־תהלים. קנאת־ה' צבאות אכלתם ואת רעם־גבורתו הם מבקשים. מחברי המזמורים שבתהלים מתפללים—לה'—עליו...

בספר „תהלים" נמצאים בלי ספק גם מזמורים, שנתחברו בימי גלות־בבל. בין המזמורים, שלדעתי קרוב לודאי, כי נתחברו בגלות־בבל, נמנים נ"א, ס"ט, פ' וקל"ז. ובאותם המזמורים נתגלו אותן שתי הסגולות, שדברנו עליהן למעלה. הסגולה הראשונה בולטת ביחוד מתוך המזמורים נ"א וס"ט: הפרט תופס יותר ויותר מקום חשוב בדת. על שייכותם של המזמורים הללו לתקופה זו מעידות הפראזות: „היטיבה ברצונך את ציון" וגו' (תהלים, נ"א, כ'), „כי אלהים יושיע ציון" וגו' (שם, ס"ט, ל"ו). במזמור ס"ט מתנה המחבר את צרותיו לפני ה':

הוֹשִׁיעֵנִי אֱלֹהִים, כִּי בָאוּ מַיִם עַד נָפֶשׁ!
טָבַעְתִּי בִּיוֵן מְצוּלָה וְאֵין מָעֳמָד,
בָּאתִי בְמַעֲמַקֵּי מַיִם וְשִׁבֹּלֶת שְׁטָפָתְנִי (ס"ט, ב'–ג').

מרגישים אנו בזה את נפש ירמיה וצערה העמוק. מעונה היא הנפש העגומה עקב הוראתה את דבר־ה':

כִּי עָלֶיךָ נָשָׂאתִי חֶרְפָּה, כִּסְּתָה כְלִמָּה פָנָי (ס"ט, ח').

ולפני עינינו עוברות שורות ארוכות של מעונים ונרדפים. הם סובלים בדומיה ובסתר־אהלם. אין הם סובלים כל־כך על תוכחה מדינית וחברותית כעל חסידות פרטית, ועל־כן אין ערך לאומי כל־כך גדול ליסוריהם. אין בהם כבר הכח האֶלמנטארי והעצום של הנביאים, שיצאו לחוץ וצעקו בקולי־קולות על החמס והעול, והם פונים אל זה, שבשמו הם סובלים: הם פונים אל ה׳, אבי־הסובלים ומרי־הנפש. כאן לפנינו התקרבות יתרה וישרה אל ה׳, מעין התדבקות בו. הנפש המעונה פורשת אליו כפים, עוצמת את עיניה ומוסרת את עצמה כולה ברשותו...

עוד תכונה אחת ראויה לתשומת־לב מתגלה במזמור ס״ט: ה נ ק מ ה. הנביא הוא בן־דורו. רבים נוטים לתאר את הנביאים בתור אנשים ש„לא מעולם זה״, אנשים כולם־רוחניים, שדבר אין להם עם החיים המצויים ועם ההרגשות הטבעיות של בני־אדם. הנקמה שבמזמור זה מטפחת על פני כל המחליטים כך. להנביא אינן מוזרות אף אותן ההרגשות, שהן „אנושיות, אנושיות יותר מדאי״, בסגנונו של ניטשה:

יְהִי שֻׁלְחָנָם לִפְנֵיהֶם לְפָח   וְלִשְׁלוֹמִים לְמוֹקֵשׁ׃
תֶּחְשַׁכְנָה עֵינֵיהֶם מֵרְאוֹת   וּמָתְנֵיהֶם תָּמִיד הַמְעַד׃
יִמָּחוּ מִסֵּפֶר־חַיִּים   וְעִם צַדִּיקִים אַל יִכָּתֵבוּ (ס״ט, כ״ג—כ״ט).

נקמה זו נראית כנקמת־הפרט. נקמת־הכלל, קללת עם שלם, מצאה לה בטויה במזמור קל״ז:

זְכֹר ה׳ לִבְנֵי אֱדוֹם   אֵת יוֹם יְרוּשָׁלָ͏ִם,
הָאֹמְרִים: עָרוּ, עָרוּ   עַד הַיְסוֹד בָּהּ!
בַּת בָּבֶל הַשְּׁדוּדָה!
אַשְׁרֵי שֶׁיְּשַׁלֶּם לָךְ אֶת גְּמוּלֵךְ שֶׁגָּמַלְתְּ לָנוּ׃
אַשְׁרֵי שֶׁיֹּאחֵז וְנִפֵּץ אֶת עֹלָלַיִךְ אֶל הַסָּלַע! (קל״ז, ז׳—ט׳).

נוראה ומלאה־רעל היא קללה נמרצת זו, ונשמעת ממנה בת־קולם של הענויים, שסבל העם מן הבבליים בשעת החורבן ו א פ ש ר — גם בבבל (השוה ישעיה השני: „והוא עם בזוז ושסוי, הפח בחורים כולם ובבתי כלאים החבאו וגו׳. מי נתן למשסה יעקב וישראל לבוזזים?״— מ״ב, כ״ב—כ״ד). על זה עוד נדבר להלן (§ 30, במקום שמדובר על סוף התקופה השניה של ישעיה השני). על־פי הפסוק „בת בבל ה ש ד ו ד ה״ (כלומר, שעומדת היא כבר שדודה) מחליטים אחדים מחכמי־הנוצרים, שמזמור קל״ז נתחבר בשעת השיבה מבבל. אך כבר העירו חכמים אחרים, שהמלה „שדודה״ באה כאן במקום המלה „שודדה״ (כמו „מסור״ תחת „מוסר״, „לקיחות״ תחת „לוקחים״ וכדומה). כי קשה להסכים לזה, שהעם ישמיע קללה איומה כזו כבר על חרבותיה של בבל. ובכלל, בימי השיבה היה עסוק בענינים יותר חשובים מאלה. וגם המלות „שיאחז ונפץ״, הבאות

בעתיד, מוכיחות, שהמזמור הושר עוד בימי גלות-בבל.

מלבד געגועים על ה' ועל ארץ-המולדת יש עוד במזמורי-תהלים געגועים על המקדש והקרבנות. גם יחזקאל נותן באוטופיה שלו מקום חשוב להמקדש ועבודתו מפני שהוא חי בגלות, כמו שבארנו בפרק הקודם.

בפרק נ"א מתפלל המחבר, שיסלח ה' לחטאיו. הפעם מופיע הפרט בתור „חוטא", שממתין לעונש פרטי או לסליחה מתוך רחמים. כשישב העם על אדמתו, היה הפרט קשור ומאוחז בכל הגוף הלאומי, ועם שלם כי יחטא בעל-כרחו אין לו כפרה בלי עונש, שהרי הרע, שהוא עושה, חותר כשהוא לעצמו חתירה עמוקה תחת קיומו, באופן שסוף כל סוף מוכרח הרע הנעשה להביא רע בתור פורענות. בגלות נשתנה המצב. חיי הפרט עומדים כבר ברשות עצמם, ועל-כן אין בחטאים האלה כדי התמוטטות היסוד של החיים: אין הם נוקבים ויורדים עד התהום, אינם מערערים את המדינה כולה. והלכך ימצאו כפרה בחסד ה' עליהם, יבחסד זה בוטח בעל המזמור נ"א:

חָנֵּנִי אֱלֹהִים כְּחַסְדֶּךָ, כְּרֹב רַחֲמֶיךָ מְחֵה פְשָׁעָי, — —
כִּי לְךָ לְבַדְּךָ חָטָאתִי וְהָרַע בְּעֵינֶיךָ עָשִׂיתִי וגו' (נ"א, ג'—ו')

והוא מסיים:

כִּי לֹא תַחְפֹּץ זֶבַח וְאֶתֵּנָה, עוֹלָה לֹא תִרְצֶה.
זִבְחֵי אֱלֹהִים— רוּחַ נִשְׁבָּרָה,
לֵב נִשְׁבָּר וְנִדְכֶּה, אֱלֹהִים לֹא תִבְזֶה (שם, י"ח—י"ט).

מתוך הפסוקים האחרונים מבצבצת ההשקפה הנבואית הרגילה, שהקרבנות אינם מכפרים על החטאים. העיקר הוא—הכוונה שבלב, והקרבנות הם ההגשמה, שבלתה קשה לו להמון לצייר במחשבתו את מהותה של התשובה. רק מפני זה הקריבו קרבנות גם בימי בית שני. ולפיכך יש עוד בקשה אחת להמחבר:

הֵיטִיבָה בִרְצוֹנְךָ אֶת צִיּוֹן, תִּבְנֶה חוֹמוֹת יְרוּשָׁלָיִם,
אָז תַּחְפֹּץ זִבְחֵי־צֶדֶק, עוֹלָה וְכָלִיל, אָז יַעֲלוּ עַל מִזְבַּחֲךָ פָרִים.

(שם, כ'—כ"א).

אחדים מחכמי הנוצרים משערים, שהפסוקים האחרונים נתוספו אחר-כך. אך, לדעתי, אין ממש בהשערה זו, אחר שגם הנביאים הביטו על הקרבנות כעל הגשמה נצרכת להמון-העם. ורק זאת הטעימו, שבשעת הגאולה יעלו על מזבח ה' לא „זבחי-כפרה", אלא „זבחי-צדק", מפני שהחוטאים ישובו בלב שלם.

שעור אחד־עשר.

29 §. המאורעות המדיניים בסוף ימי גלות בבל.

המאורעות המדיניים, שהתחוללו בבבל ובמדינות הסמוכות לה אחרי מותו של נבוכדראצר, היה בהם כדי לעודד את רוחו של העם ולעורר את התקוות, שנרדמו בתוכו.

נבוכדראצר, שכפי הנראה משך חסד לישראל, מת בשנת 562 לפסה"נ, ועל כסא בבל עלה א ו י ל ־ מ ר ו ד ך בנו, שנקרא באשורית „עֲמִל־מַרְדֻּךְ" („עמל"—איש באשורית, כלומר, איש־מרודך, השוה איש־בעל, איש־בושת). מלך זה היה חלוש־רצון מאד. אל היהודים התיחס, כנראה, בטוב ומזה, שצוה להוציא את יהויכין מבית־כלאו, שהיה כלוא בו ל"ה שנה (597—562), נראה, שהשפעת היהודים על המלך היתה ניכרת. יהויכין הוצא לחירות ונעשה לאחד מאוכלי־שלחנו של המלך. עם־יהודה רואה דבר זה ומקוה... אויל־מרודך מלך שתי שנים (562—560) ונהרג על ידי נֶרְגַל־שַׁר־אֻצֻּר (=האל נרגל ינצור את המלך, נרגל־שראצר בעברית, נריגליסאַרוס ביונית) גיסו, שמולך בסך־הכל ארבע שנה (560—556). המקורות היוניים אומרים עליו, שהיה אכזרי, ואפשר שגם היהודים נרדפו בימיו. אחריו מלך לַבַּשִׁי־מַרְדֻּךְ תשעה חדשים (556) ונהרג על ידי שרי החצר, שהתקשרו עליו, ועל כסא בבל עלה המלך האחרון נַבּוּ־נַאִיד (556—539). מלך זה לא היה ראוי למלוכה כלל. כל ימי מלכותו היה מתעסק באַרכיאולוגיה, בנה מקדשים וכדומה, ועסקי המלוכה היו עזובים מאד. כפי הנראה, נהג בנו או שר־צבאו בלשאצר (בֵּל־שַׁר־אֻצֻּר=האל בל ינצור את המלך) את עניני המלוכה, ועל־כן חושב בעל ספר דניאל בטעות את בלשאצר להמלך האחרון של בבל.

בשנת 556 מוציא נבו־נאיד, על־פי השתדלות הפיניקיים, לחפשי את יורש־העצר הצידוני מרי־בעל (Merbalos ביונית) ומושיבהו על כסא צידון, ועם־יהודה רואה דבר זה ומקוה...

אבל ימים עוברים והתקוות אינן מתמלאות (ירמיה, נ', ל"ג: „וכל שוביהם החזיקו בם, מאנו שלחם"...). והעם מפנה את מבטו אל האופק הרחב של החיים המדיניים בארצות הסמוכות לבבל ומסתכל במאורעות החשובים המתרגשים ובאים שם. שם עולה כוכבו של כ ו ר ש מלך פרס. אַ ס ט י א ג ס

המדי כבר נוצח על ידו. וברית נכרתה בין שלשת אדירי העולם: נבוּ-נאיד מלך בבל, אמאזים (אַ אַמַסְ) מלך מצרים וקריזוס מלך לוד, נגד מלך פרס זה (547). אז מתנפל כורש על לוד וכובשה (547). כל עין פקוחה יכולה היתה לראות מראש, שעתה יתנפל כורש על אחת משתי ממלכות-הברית: על מצרים או על בבל. אבל כורש אינו נחפז במעשיו במשך שמונה שנים שלמות. ועל-כן נרגעים הבבליים מעט מעט ושוב אינם דואגים להתנפלותם של הפרסיים. אז מופיע נביא יהודי, שהוא רואה מראש, שהתנפלות זו מוכרחת היא, אף אם תתמהמה. והוא רואה גם כן, שבבל המפונקת לא תוכל לעמוד בפני העם הצעיר הזה, ולערך שש או שבע שנים לפני מפלתה של בבל הוא מנבא לחורבנה.

§ 30. ישעיה השני (לערך 545—518).

נביא-הגאולה הוא לא ישעיה הראשון, שחי בזמנו של חזקיה, 150 שנה לפני המאורע, אלא—כמו שמקובל לכנותו — י ש ע י ה ה ש נ י. בן-יהודה קוראהו בשם „הנביא מנחם ציון" והשם הזה יפה לו. האשכנזים קוראים אותו בשם יותר נאה: Der grosse Unbenannte, ואולם אנו נקרא לו בשם „ישעיה השני", כדי שלא לשנות מן המנהג.

הרבה דורות חשבו את ששים וששת הפרקים שבספר ישעיה לפרי-רוחו של נביא אחד,—של ישעיה, שהיה בימי חזקיה. הבקורת החפשית מימי אבן עזרא ואילך גלתה את יסודותיה הרעועים של דעה מקובלת זו. הנביא מדבר מפרק מ' עד סוף הספר על בבל כבעל ארץ תקיפה ושלטת, שנכונה היא להתמוטט וליפול, ויהודה מצוירת בנבואותיו בתור ארץ שוממה, העומדת להבנות; כלום אפשר להניח, שישעיה הראשון הוא בעל הנבואות הללו? הרי בימי חזקיהו עדיין לא עלתה בבל לגדולה ויהודה לא חרבה כלל. לא, לפנינו נביא, שהיה חי בסופה של גלות-בבל ונבואותיו נספחו לאותן של ישעיה. ואין מן הצורך לחשוב, שיש לנו עסק בזה עם איזו ערמומית ופניה מיוחדת מצדו של מסדר ספר ישעיה, כאילו בקש מסדר זה להתעות את הקוראים ולהפליאם בזה, שישעיה הראשון כבר ראה מראש לא רק את החורבן, אלא גם את השיבה בפרטי-פרטים כאלה. דבר זה אי-אפשר גם שיעלה על דעתו של המסדר, מפני שפראזות מעין „צאו מבבל, ברחו מכשדים" הרי עומדות ומגלות את הערמה המדומה. באמת נעשה הדבר באופן פשוט וטבעי, כמו שאמרנו: נבואותיו של ישעיה הראשון נחתמו על-ידי פרקים אחרים העוסקים במאורעות-חייו של הנביא (ל"ו, ל"ז, ל"ח, ל"ט),— מה שאנו מוצאים גם בספר ירמיה (הפרקים נ'—נ"א נתוספו אחר-כך); ובידי המסדר היו נמצאות עוד נבואות אחדות של איזה נביא, ששמו לא היה ידוע לו, מפני שנבואות על מפלת בבל ועל נצחון כורש הוכרחו להאמר

בעילום שם-אומרם, מפני היראה, או ששמו היה במקרא גם-כן ישעיה (עיין למטה), ועל כן ספח נבואות אלו לספר ישעיה מפני טעם מן טעמים: אם מפני שאף הן יפות ונשגבות כנבואותיו של ישעיה הראשון, או שאף שמו של נביא-סוף-הגלות היה ישעיה; באופן שישעיה הראשון נסדר לבסוף כדי שיהיה נקל לספח אליו את הפרקים הללו. וראיה לדבר: אף חכמי התלמוד, כשבאו לסדר „סדרם של נביאים", מנו את ספר ישעיה אחרי שני ספרי הנביאים הגדולים („סדרן של נביאים וכו' ירמיה, יחזקאל, ישעיה ותרי-עשר"—ב"ב, י"ד ע"ב); חכמי התלמוד כבר הרגישו, איפוא, בדבר, שלא כל הנבואות שבספר ישעיה שייכות הן לישעיהו הראשון, שאילמלא כן היה ספר ישעיה צריך לבוא לפני ירמיה, ואין צורך לומר לפני יחזקאל. וההשערה, שגם הנביא מימי כורש היה נקרא בשם „ישעיה בן אמוץ", קרובה היא בעיני, מפני שבראש הפרק י"ג, שאף הוא שייך לסוף תקופת-הגלות, מפני שבו נזכרה מדי (י"ג, י"ז) בתור כובשת בבל, באה הכתובת: „אשר חזה ישעיהו בן אמוץ". אמנם, אפשר הדבר, שכתובת זו נתוספה אחר-כך ע"י מסדר יותר מאוחר; אבל ההכרח, שהרגיש המסדר בכתובת זו, מוכיח, שהיתה איזו מסורת בידיו, שאף מחבר הפרקים י"ג—י"ד נקרא בשם ישעיה. בודי משער, שהנביא בעל הפרקים מ' ואילך כסה שמו מפני היראה, שלא יוזק לו מצד הרשות, שדבר נגדה קשות ונבא טוב לכורש אויבה. אבל סוף סוף קשה לצייר במחשבתנו, ששמו של נביא נשגב כזה ישכח מקרב העם לגמרי, בלי זכר כל שהוא,—אם לא נאמר, שאף שמו היה במקרה ישעיה.

בן סירא העברי (מ"ח, כ"ד—כ"ה) אומר על ישעיה שבימי חזקיה:

בְּרוּחַ גְּבוּרָה חָזָה אַחֲרִית וַיְנַחֵם אֲבֵלֵי־צִיּוֹן.
עַד עוֹלָם הִגִּיד נִהְיוֹת וְנִסְתָּרוֹת לִפְנֵי בוֹאָן,

אם כן, נחשב ישעיה מ'—ס"ו לפרי-רוחו של ישעיה שבימי חזקיה כבר לערך 280—200 לפני ספה"נ. וגם מתוך ספורו של יוסף פלאוויוס, שיהודי-בבל הראו לכורש, שישעיה הנביא היהודי נבא לנצחונו של כורש ר"י שנה קודם למאורע זה (קדמוניות, י"א, א', ב'), נראה, שגם בימיו שררה הדעה המקובלת, שכל ספר „ישעיה" הוא פרי-רוחו של נביא אחד.

הראשון, שהרגיש במציאותו של ישעיה שני, היה ר' אברהם אבן-עזרא; ואחריו הרחיב והעמיק את החקירה בנידון זה ברוך שפינוזה ב„מחקר הדתי-המדיני" שלו. ואלו הן ההוכחות, שעליהן מיוסדת דעה זו בימינו:

ראשית, הרי כבר ראינו, שהנביא מדבר על בבל כעל ממלכה שכבשה את יהודה ועל יהודה כעל ארץ עומדת להבנות (עיין למשל: מ"ב, כ"ב; מ"ג, י"ד; מ"ח, כ'; נ"א, ג'; נ"ב, ב' ועוד).

שנית, אפילו אם אפשר לחשוב, שישעיה הראשון, בתור נביא בעל מבט עמוק וחודר לתוך ערפלי-העתיד, יכול היה לראות מראש את המאורעות, המתרגשים לבוא לעולם לאחר 200 שנה, הרי אין ספק בדבר, שממרחק גדול כזה היה יכול לדעת ולהשמיע את הבאות רק בכללות; לכל היותר יכול היה לראות מראש, שהעם יגלה לבבל וישוב משם לארצו, אבל שום אדם, יהיה ה"אדוק" היותר גדול, אינו יכול לצייר במחשבתו, שהנביא יקרא בימי חזקיה בשמו של המלך כורש, שיחיה אחר מאה וחמשים שנה ושלא היה יכול להיות ידוע לבני-דורו, ובכן לא היה שמו יכול להיות להם אלא צלצול ריק—ולא יותר.

ושלישית, אנו מוצאים הבדל גדול בין הסגנון של ישעיה הראשון ובין אותו של בעל הפרקים מ'—ס"ו. קשה להכריע, איזה סגנון יפה מחברו, אבל שונים הם זה מזה בלי שום ספק. הסגנון של בעל הפרקים מ'—ס"ו הוא יותר מזהיר בשלל-צבעים והעתיד המקווה מצויר אצלו בְּרַחֲבוּת, אבל חסר לו אותו הבטוי הנמרץ, המצומצם והמפוצץ, שבו מצטיין ישעיה הראשון: חסרה לו היכולת למסור המון רעיונות נשגבים על-ידי מלות מצומצמות. דבריו של השני מלאים רוך ועדנה של ציורי נחמות, בעוד שדברי הראשון הם קשים ומלאים תוכחה עזה. הרעיון המשיחי אצל השני קרוב הוא להתגשם בחיים ואצל הראשון הוא נדחה "לאחרית הימים".

על יסוד כל האמור באה החקירה לידי החלטה, שהנבואות הנעלות, הכלולות בכ"ז הפרקים האחרונים של ספר ישעיה, שייכות הן לנביא אחר, שהיה חי בגלות בבל, בזמן התגלות גבורותיו של כורש. אליו מיחסים גם את הפרקים י"ג—י"ד, א'—כ"ח, שהם מדברים על מפלתה של בבל ושכבר נזכר בהם במקום אחד שמה של מדי (י"ג, י"ז), כמו שהעירונו למעלה.

אבל בקורת-המקרא החדשה לא הסתפקה בזה והלכה הלאה. חוקרים אחדים משתדלים להוכיח, שהיו כמה וכמה "ישעיות". בתוך הפרקים מ'—נ"ו יש הרבה פסוקים וגם פרשיות שלמות, שהם מדברים על "עבד-יהוה". את המקומות הללו (עיין למשל: מ"ב, א'—ד'; מ"ט, א'—ו'; נ, ד'—ט'; נ"ב, י"ג—נ"ג, י"ב) מיחס דוהם (Duhm) לנביא מיוחד, שהיה בזמנו של עזרא. וחכם אנגלי אחד, טשיין (Cheyne), מצא (ולדעתו מסכימים בודי וחבריו), שהפרקים נ"ו—ס"ו, שיש בהם הטפה לשמירתן של המצוות המעשיות ואף סגנונם שונה מאותן של מ'—נ"ו, נתחברו על-ידי נביאים אחרים, בני-דורם של מלאכי, ביהודה החדשה. טשיין ובודי מיחסים את הפרקים נ"ו—ס"ו להרבה מחברים. והמחזור השלם של הנבואות המדברות על "עבד-ה'" נקרא בפי החכמים "שירי-עבד-יְהֹוָה". ראיותיהם של המיחסים את כ"ז הפרקים האחרונים של ישעיה לנביאים שונים, הן, למשל: "על חומותיך, ירושלים, הפקדתי שומרים" (ס"ב, ו'), שמזה נראה, שהנביא

מדבר על חומותיה של ירושלים העומדות על תלן,—מה שלא היה בימי כורש; או מה שמדבר הנביא בפרשה אחרונה של ישעיה (ס״ו, א׳ וגם ו׳) על „בית״, שנגשים לבנות, ועל „קול מהיכל״ זמתיחס יחס שלילי גמור אל „בית־ה׳״, בעוד שישעיה השני מבשר את בנינו: „האומר לכורש רועי וכל חפצי ישלים, ולאמר לירושלים: תבנה! והיכל—: תוסד!״ (מ״ד, כ״ח). לדעתי, אין ראיות אלו מספיקות.

מעותם העיקרית של החכמים האלה באה מתוך זה, שמקובל אצלם לחשוב את ימי התנבאותו של ישעיה השני לזמן קצר, לזמן של 6—8 שנה, בעוד שבאמת ראוי להאריכם עד 20—30 שנה. ובמשך זמן ארוך כזה אין פלא, שמהלך מחשבותיו של הנביא נשתנה במדה ידועה, לפי מסבות־הזמן ותנאי־החיים. הוא התחיל לנבא, כמו שנוכיח להלן, לערך בשנת 546 לפסה״נ ופסק לערך בשנת 518. העת ההיא היתה הרת שנויים רבים ומהפכות שונות. בראשונה עוררו נצחונותיו של כורש בלבו של הנביא את תקות־הגאולה, והוא הרבה לעורר את העם לשיבת־ציון במצהלות־תרועה ובבטחון חזק, שהעם ימהר לשוב לארצו. אחר כך, כשנתנה רשות לשוב והעם לא השתמש בה כל צרכו, מתמלא הנביא רעיונות נוגים. רואה הוא, שאהבת ארץ־המולדת עוממת בלבו של העם ושרובו נשאר ברצון בגלותו הבלתי־קשה ביחס—והוא מתחיל לדבר קשות עם העם וליסרו על שנתקלקל בגולה: „מדוע באתי ואין איש״ וגו׳ (נ׳, ב׳). רק חלק קטן מן העם מתעורר לשוב לארצו והנביא, השמח על חלק זה ביותר, מיסד את תורתו החדשה על „עבד ה׳״, שהוא המעט מכל העם וסובל יותרם כולו ודוקא מפני זה הוא הוא העיקר והוא הוא שיהיה ל„אור־גויים״. ואולם עד מהרה הוא רואה, שאין בכל ההתעוררת כמעט זכר לאותה ההתחדשות־הגדולה והיסודית, שצייר לו בדמיונו,— ואז הוא נכון להתנגד אפילו לבנין ההיכל. כי מה חפץ במקדש, שבונים הגולים על אדמת ישראל, אם הלב לא נתחדש והמעשים לא נשתנו?

מכל האמור נראה ברור, שתוכן נבואותיו של הנביא התאים להמצב הכללי של העם: כשנשתנה המצב נשתנה גם תוכן נבואותיו.

מתוך השקפה כללית זו אין הראיות שהבאנו למעלה עומדות בפני הבקורת. המלה „חומותיה״ אינה מוכיחה עדיין, שמדובר בזה בחומות בנויות: אפשר, שהכוונה היא על מקום המבצר, כלומר, על החומות ההרוסות, כמו במ״ט, ט״ז: „על כפים חקותיך, חומותיך נגדי תמיד״, ושם הרי ברור, שבחומות הרוסות הכתוב מדבר. גם נחמיה (א׳, ג׳) מדבר על „חומת ירושלים״, אף־על־פי שהיתה „מפורצת״. ובכלל, אם אחר החורבן השני נשאר במשך קרוב לאלפים שנה „כותל־מערבי״, אפשר לשער, שגם אחר החורבן הראשון נשארה איזה „חומה״. ואת בנין הבית, שהתחיל

בשנת 516, היה הנביא יכול עוד לראית ומפני שנויי הזמנים היה יכול להתנגד לו: הוא ראה כבר, שה„היכל" המיוסד יהיה עוד הפעם מה שהיה בימי ירמיהו.

לפי תכנן אפשר, איפוא, לחלק את נבואותיו של ישעיהו ל ש ל ש ת ק ו פ ו ת.

את התחלת ימי נבואותיו אין ביכלתנו להגביל בדיוק, ולפיכך משתמשים אנו באופן-חקירה, שבו משתמשים ההיסטוריים כשהם רוצים להגביל את סדר הזמנים ב ק י ר ו ב: הם מבקשים או terminus a quo et terminus ad quem כלומר, הזמן, שהמאורע המבוקש לא היה יכול ל ק ד ו ם לו, והזמן, שלא י א ו ח ר מאורע זה ממנו; ובין שני הזמנים הללו באמצע יש לקבוע את המאורע המבוקש.

הנביא מדבר על כורש כבעל מלך מנצח וכובש. נראה, שכבש אז כבר, לכל הפחות, את לוד (כבוש-מדי מקומי היה ולא היה לו עדיין ערך עולמי). נמצא, שהתחיל לנבא לא קודם שנת 546 זהו terminus a quo בנידון שלנו. הנביא מדבר על בבל כבעל ארץ, שהיא עדיין עומדת על תלה, אלא שמרגיש הוא בהתמוטטותה הקרובה. נמצא, שהתחיל לנבא לא יאוחר משנת 538, שנת מפלת בבל. זהו terminus ad quem בנידון שלנו. ובין אותם שני הזמנים נבחר את האמצע—הנביא התחיל להתנבא לערך בשנת 545—542. ועל יסוד זה, שהנביא מדבר על „היכל-ה'", אפשר לשער, שפסק להתנבא בין השנים 516—520, שאז נבנה ההיכל. האמצע בין הזמנים הללו תהא שנת 518 לפני ספה"נ.

I. התקופה הראשונה (545—539) — הפרקים מ'—מ"ח.

אפלה מעובה שוררת בכל הסביבה. התקוות רפות, והעם מתיאש. מרגיש הנביא, שהשעה דורשת ממנו דברי-תנחומים. הוא שומע בתוך לבו קול אלהים, הקורא: „נחמו, נחמו עמי!"—הלאה היאוש! צריך לצפות לתשועת ה', שתבוא עד מהרה; ואז יתעורר העם ובנעוריו ובזקניו יעזוב את ארץ-גלותו ויעלה ליהודה. תכליתן של נבואותיו בתקופה זו מתבטאת בפראזה: „צאו מבבל, ברחו מכשדים בקול רנה" (מ"ח כ')

II. התקופה השניה (539—538)—הפרקים מ"ט—נ"ו.

אבל הנה תקע השופר והעם לא חרד. רק מועטים חשבו מחשבות על שיבת-ציון. רואה הנביא, שהעם ברובו השלים כבר עם המצב, שבו הוא נתון, ושוב אינו חולם שיבת-שבותו—ובקרבו מתגבר היאוש. ואז משתנה הטון הצוהל שלו. בסוף התקופה הראשונה הוא אומר כבר: „מדעתי, כי קשה אתה וגיד ברזל ערפך ומצחך נחושה" (מ"ח, ד'). הוא רואה, שהעם לא נתבכר עדיין כל צרכו, שבקרבו נמצאים עדיין עבדים

נכנעים, גושקי-שבט, שמסכרים להשאר בבבל מלעלות ליהודה: „כי ידעתי: בגוד תבגוד, ופושע מבטן קורא לך" (מ"ח, ח'). עתה, בתקופה השניה, הוא אומר במקום „צאו מבבל, ברחו מכשדים" כבר אחרת: „כי לא בחפזון תצאו ובמנוסה לא תלכון" (נ"ב, י"ב).

בפרק נ' מציע הנביא שאלה: מפני-מה התמכר העם לשעבוד גס כזה? ועל זה הוא מוצא תשובה אחת: „הן בעוונותיכם נמכרתם" (נ', א'). הנביא מחכה להתעוררות מלמטה, מצד המון העם, מאחר שהתנאים המדיניים מכשירים אותה כבר, ומנהמת לבו היא מוכרח לזעוק: „מדוע באתי ואין איש? קראתי ואין עונה? הקצור קצרה ידי מפדות ואם אין בי כח להציל?" (נ', ב'). והרי עולה של גבל בכל אופן לא היה קל ביותר; עם ישראל צריך, איפוא, לברוח מפניו,—ואף על פי כן אין הרוב עושה זאת. ובלב הנביא מתרקמת הכרה, שתמיד סובלים הטובים ביותר. והראיה—הרי הנביא בעצמו הוא הטוב בעמו, ואף-על פי-כן הוא נרדף תמיד („גוי נתתי למכים"...). ומה שיש בפרט יש גם בכלל: אף העם, מפני שהוא הטוב שבכל העמים, סובל הוא יותר מכולם. גְּרֶץ, נשען על פסוקים מעין אלו: „הפח בחורים כלם ובבתי-כלאים החבאו", בונה תלי-תלים של השערות על דבר צרותיו של העם בבבל. בידאי הוא מפריז על המדה. רוב החכמים החדשים חושבים, שהדברים האלה אינם אלא זכרונות מימי המרידה, אחרי שנכבשו ירושלים, מלכה וחילה. אבל אפשר, שהבבליים התנקמו ביהודים על הנסיונות להשתחרר, שנעשו ע"י אותו החלק מן העם, שלא היה יכול להביט בשויון-נפש על השעבוד. כבר אמרנו, שהתשוקה להגאל לא היתה אפשרית בלי שנאה אל הגלות, שבאה מתוך יסורים ורדיפות, שאין אנו יודעים מהותן וסבתן כראוי.

III. התקופה השלישית (538—518)—הפרקים נ"ז—ס"ז.

רואה הנביא, שסוף סוף מראה העם סמנים של התעוררות, — ורוחו מתעודד על ידי תאורים נחמדים של ההוד וההדר, השפוכים על מאורע לאומי מזהיר כשיבת עם מארץ-גלותו לארץ-מולדתו.

סֹלּוּ סֹלּוּ הַמְסִלָּה, סַקְּלוּ מֵאֶבֶן, הָרִימוּ נֵס עַל הָעַמִּים (ס"ב, י').

מִי אֵלֶּה כָּעָב תְּעוּפֶינָה וְכַיּוֹנִים אֶל אֲרֻבֹּתֵיהֶם? (ס', ח').

אבל הנה באה המציאות וסתרה את כל חלומותיו. השבים הם במספר מצומצם מאד וביניהם עניים, שהם נצרכים לעזרתם של הנשארים בגלות. והחלק הבריא והעשיר, שבידו היו נמצאים די כח ואמצעים לבנות את הארץ מחדש, — החלק הזה נשאר בבבל. העולים באים לארץ שוממה וחרבה. הלחץ והעוני גדולים ומצב הרוחות מדוכא. מתחלה מנסה הנביא לחזק את רוח השבים. הוא אומר: „נשבע ה' בימינו ובזרוע עוזו, אם אתן

את דגנך עוד מאכל לאויביך" וגו' (ס"ב, ח'). אבל הוא עצמו שוב אינו מסתפק בחזיונות מזהירים לעתיד לבוא בלבד. ההוה רע ומר יותר מדאי, והנביא מתפלל לאלהיו:

הַבֵּט מִשָּׁמַיִם וּרְאֵה   מִזְּבוּל קָדְשְׁךָ וְתִפְאַרְתֶּךָ:
אַיֵּה קִנְאָתְךָ וּגְבוּרֹתֶיךָ?   הֲמוֹן מֵעֶיךָ וְרַחֲמֶיךָ אֵלַי הִתְאַפָּקוּ! (ס"ג, ט"ו).
עָרֵי־קָדְשְׁךָ הָיוּ מִדְבָּר,   צִיּוֹן מִדְבָּר הָיָתָה,
יְרוּשָׁלַיִם — שְׁמָמָה...
הַעַל אֵלֶּה תִתְאַפַּק ה',   תֶּחֱשֶׁה וּתְעַנֵּנוּ עַד מְאֹד?! (ס"ד, ט'–י"א).

כאן לפנינו אחד ממזמורי תהלים. וכעין פסוק מתהלים הם גם הדברים האלה:

לַמִּצְעָר יָרְשׁוּ עַם קָדְשֶׁךָ —   צָרֵינוּ בּוֹסְסוּ מִקְדָּשֶׁךָ (ס"ג, י"ח).

ובלב הנביא מתעוררים געגועים עזים להעבר הנשגב:

לוּא קָרַעְתָּ שָׁמַיִם, יָרַדְתָּ,   מִפָּנֶיךָ הָרִים נָזֹלּוּ! (ס"ג, י"ט).

ומן המצב המדיני, המשתקף בנבואותיו של ישעיה השני, אנו עוברים אל הרעיונות הלאומיים, הדתיים והמוסרים שבנבואותיו. וקודם־כל חייבים אנו לברר, מה הוא הדבר, שהוליד בלב הנביא את רעיון נ צ ח י ו ת ו ש ל ה ע ם ויציאתו מן המצב המשועבד, שבו הוא נתון, בכתר־נצחון על ראשו כדי להמשיך את חייו בתור עם עומד ברשות עצמו ומורה לגויים?

ודבר זה יתבאר לנו, אם נתבונן אל המהפכה השלמה, שחוללה הגלות בחיי העם ובהשגותיו. כבר רמזנו כמה פעמים, שקרוב לשער, כי עם ישראל סבל יסורים ורדיפות מן הבבליים. תלונה עזה על העינויים והרדיפות הללו נשמעת בהרבה מנבואותיו של ישעיה השני, שבהן מדובר על שודדים, רוצחים, מענים ומציקים וכדומה:

וְהוּא עַם בָּזוּז וְשָׁסוּי,
הָפֵחַ בַּחוּרִים כֻּלָּם   וּבְבָתֵּי כְלָאִים הָחְבָּאוּ,
הָיוּ לָבַז וְאֵין מַצִּיל,   מְשִׁסָּה — וְאֵין אוֹמֵר: הָשַׁב! (מ"ב, כ"ב).

בודאי סבלו מן הרדיפות הללו ביותר — הנביאים, שהביטו בשאט־נפש על ממלכת בבל וגבאו למפלתה. כדי לראות, כמה מן ההתמרמרות נגד מעניו נצברה בלבו של העם, די להזכיר את הפראזה המלאה רעל, שהבאנו כבר למעלה (§ 28): „בת בבל השדודה... אשרי שיאחז ונפץ את עולליך אל הסלע" (תהלים, קל"ז, ח'—ט').

כמובן, מצא הנביא, שהעינויים הם תוצאת החטא. העם חטא, ועל־כן הוא מקבל ענשו מה': „מי נתן למשסה יעקב וישראל לבוזזים? — הלא ה' זו חטאנו לו" וגו' (מ"ב, כ"ד). אבל תקות הנביא חזקה, שהצרות לא יתמידו:

אָנֹכִי אָנֹכִי הוּא מְנַחֶמְכֶם.

מִי אַתְּ וַתִּירְאִי מֵאֱנוֹשׁ יָמוּת — וּמִבֶּן־אָדָם חָצִיר יִנָּתֵן?

וַתִּשְׁכַּח ה׳ עֹשֶׂךָ, — נוֹטֶה שָׁמַיִם וְיֹסֵד אָרֶץ,

וַתְּפַחֵד תָּמִיד כָּל הַיּוֹם מִפְּנֵי חֲמַת הַמֵּצִיק כַּאֲשֶׁר כּוֹנֵן לְהַשְׁחִית —

וְאַיֵּה חֲמַת הַמֵּצִיק? (נ״א, י״ב—י״ג).

ה׳ יושיע את עמו ויחלצו מצרותיו. ויש לאל ידו להושיע, כי הוא הוא „יוסד־ארץ“—ערך חדש, שנקנה לה להנבואה בימי גלות־בבל. בפראזה זו כלולה השגה חדשה של מהות האלהות. מאליהו עד יחזקאל הולכת ומשתלשלת ההשקפה, שיהוה הוא לא רק אלהי האומה הישראלית, אלא הוא אלהי כל עמי־העולם. האל, בתור מנהיג־העולם ומניע־ההיסטוריה, מופיע כבר בנבואותיהם של הנביאים הקודמים. אבל ההכרות הללו מתעמקות ומופיעות בצורה מסוימת בראשונה אצל ישעיה השני: יהוה הוא לא רק אלהי הארץ כמו שהיא לפנינו, אלא גם יוצרה ועושה (מ״ה, י״ח); יתר על כן: הוא גם אלהי ההיסטוריה באותו מובן, שלא רק מסבב הוא את המאורעות של ההוה, אלא קובע גם את המאורעות של העתיד: הוא „קורא הדורות מראש“ (מ״א, ד׳) ומגיד את הבאות ו„הוא ראשון והוא אחרון“ (שם, שם וגם מ״ד, ו׳). ישעיה השני הוא הראשון בנביאים, שהשגת־ה׳ שלו כוללת ומקפת את העבר, ההוה והעתיד ביחד. ובזה יש אמת עמוקה. רואה אתה מאורעות מתרגשים בעולם—תסיסות שונות, מהפכות, מלחמות,— שלכאורה אין שום יחס וקשר ביניהם; אך התעמק בדבר ותראה, שכל המאורעות הללו אינם תוצאותיהם של כחות נפרדים, עומדים ברשות עצמם ופועלים על דעת עצמם, אלא חוליות הם בתוך שלשלת אחת ארוכה, שיש לה מוצא אחד: ה׳ בבחינת סדר־העולם המוסרי, כי גלגולי המאורעות הבודדים מצטרפים בלי משים לפרוצם עולמי אחד, מרוכז ב„מרכז ההויה“, שהוא הוא רצונו של מקום. גם הנביאים הקודמים היו מסתכלים במאורעות שונים של עמי־העולם ורואים בהם אצבע־אלהים; אבל בעיניהם היו המאורעות הללו בודדים, קטועים, עומדים כל אחד בפני עצמו, בלי שיתרכזו במרכז אחד, שהם רק נקודות־ההקף שלו. לא כן הדבר בעיני ישעיה השני. כל האומות הרי הן אחוזות זו בזו ו„גולת־הכותרת“ היא האומה הישראלית; ובכן יש מרכז לכל המאורעות והקף אחד גדול. מנצח וכובש הוא כורש מלך פרס, והוא ומדמה, שרק לטובתו ולהנאתו הוא עושה זאת; והוא אינו מכיר כלל, שלנצחונו וכבושו יש תכלית אחרת, שלא עלתה אפילו על דעתו. הוא בידי „רצון־העולם“ כחומר ביד היוצר, ובמובן זה הוא „משיח ה׳“. וכשתטף מתרעם על שהנביא מכנהו בשם „משיח“, הוא קורא:

הוֹי רָב אֶת־יֹצְרוֹ חֶרֶשׂ אֶת־חַרְשֵׂי אֲדָמָה!
הֲיֹאמַר חֹמֶר לְיֹצְרוֹ: מַה תַּעֲשֶׂה, וּפָעָלְךָ אֵין יָדַיִם לוֹ?! (מ"ה, ט').

ה' בחר בכורש לתכלית מסוימת — לגאול את עם ישראל, וכל נצחונותיו של כורש אינם אלא מכוונים למטרה זו; ומכיון שכך, שההיסטוריה והטבע נמצאים שניהם כאחד בידי ה', הרי יכול הוא לשדד את מערכות־הטבע כמו שהוא יכול לשדד את מערכות־ההיסטוריה:

כָּל־גֶּיא יִנָּשֵׂא וְכָל הַר וְגִבְעָה יִשְׁפָּלוּ
וְהָיָה הֶעָקֹב לְמִישׁוֹר וְהָרְכָסִים—לְבִקְעָה (מ', ד').

לפניו אין גבוה ורם:

הַנּוֹתֵן רוֹזְנִים לְאָיִן, שֹׁפְטֵי אֶרֶץ כַּתֹּהוּ עָשָׂה (מ', כ"ג).

ומכיון שגדול הוא כל־כך, הרי יכול הוא לשבור כהרף־עין את חסנה של בבל האדירה ולהושיע בזה את „תולעת־יעקב". כך הטיף הנביא. והעם האמין בזה; אלמלא אמונה זו היה טובע לגמרי במצולת־הגלות ולא היה מתעורר עוד לתחיה.

גאולתו של העם תלויה בגדלו של ה'. ולפיכך, ביחד עם התאורים הנחמדים מגאולת העם ומן העליה ליהודה, הולך הנביא ומתאר את גדלו של ה':

קוֹל קוֹרֵא בַּמִּדְבָּר פַּנּוּ דֶּרֶךְ ה'!
יַשְּׁרוּ בָּעֲרָבָה מְסִלָּה לֵאלֹהֵינוּ (מ', ג')
וְנִגְלָה כְּבוֹד ה' וְרָאוּ כָל בָּשָׂר יַחְדָּו
כִּי פִּי ה' דִּבֵּר (מ', ה').

ודבר ה' בוא יבוא בכל אופן:

יָבֵשׁ חָצִיר נָבֵל צִיץ —
וּדְבַר אֱלֹהֵינוּ יָקוּם לְעוֹלָם (מ', ח').

איך יקום דבר ה'? הרי זהו כמעט דבר שאי־אפשר לפי המצב של עכשיו. אבל —

מִי תִכֵּן אֶת רוּחַ ה'? וְאִישׁ—עֲצָתוֹ יוֹדִיעֶנּוּ? (שם, י"ג).

ה' הוא נשגב כל־כך, עד שאי־אפשר לבוא עד תכונתו, וכשמתאמצים אנו להשיגו, הרי מצד אחד אנו מתקטנים בזה בעיני עצמנו, אבל, מצד אחר, אנו גם מתרוממים על־ידי מה שאנו נעשים מוכשרים להבין את גדלו הבלתי־משוער.

וכשהנביא מתאר את רוממותו של ה' הבורא, הוא מציג לעומתו כ„מחזה" מול מחזה" את האלים הנבראים ע"י האדם:

„וְאֶל מִי תְדַמְּיוּנִי וְאֶשְׁוֶה?—יֹאמַר קָדוֹשׁ (מ', כ"ה).

ובאותו הכשרון הנפלא, שבו מתאר הנביא את גדלו של ה' לשבח, הוא מתאר גם את הבלי הגויים לגנאי. הסתירה השנונה, שאנו מוצאים

כאן, כמעט שאין דוגמתה בשום ספרות שבעולם. גם ירמיה מהתל הוא באלילים („אלהיא די שמיא וארקא לא עבדו" וגו'", עיין י', ג'—י"א); אבל התולו אינו כל־כך חד ודוקר כאותו של ישעיה השני. האחרון הכיר ביותר את רוממיתו של אלהי ישראל, ומפני כן הכיר ביותר את שפלותם של האלילים. בהתול עוקץ ובציורים נאים הוא הולך ומתאר את אופן יצירתו של האליל:

עֵץ לֹא יִרְקַב יִבְחָר, חָרָשׁ חָכָם יְבַקֶּשׁ־לוֹ
לְהָכִין פֶּסֶל לֹא יִמּוֹט (מ', כ').
הֵן כָּל חֲבֵרָיו (חכמיו) יֵבֹשׁוּ וְחָרָשִׁים הֵמָּה מֵאָדָם (מ"ד, י"א)
חֶצְיוֹ שָׂרַף בְּמוֹ־אֵשׁ, עַל חֶצְיוֹ בָּשָׂר יֹאכֵל,
יִצְלֶה צָלִי וְיִשְׂבָּע
וּשְׁאֵרִיתוֹ לְאֵל עָשָׂה, לְפִסְלוֹ יִסְגָּד־לוֹ
וְיִשְׁתַּחוּ וְיִתְפַּלֵּל וגו' (שם, ט"ז—י"ז).
וַיַּעֲשֵׂהוּ כְּתַבְנִית אִישׁ, כְּתִפְאֶרֶת אָדָם
לָשֶׁבֶת בָּיִת (שם, י"ג).

אין בכחו של האליל אפילו להשביע ולהשקות את יוצרו:

גַּם רָעֵב — וְאֵין כֹּחַ לֹא שָׁתָה מַיִם — וַיִּיעָף (שם, י"ב).

כל מי שראה את האלילים של האשוריים והבבליים, שיצאו ממעבה האדמה בימינו ולעינינו על־ידי החפירות החדשות, הריהו מרגיש, כמה דוקרם הנביא בהתוליו השנונים וכמה קלע בהתולים אלה אל המטרה. וראוי לשים לב לדבר זה: במקום התבטלות של גולה וגר בארץ נכריה אנו מוצאים בדברי־הנביא הכרת־היתרון, שיש לגולים ולגרים הגרורים על האזרחים המאושרים. כי כמה אומץ־לב נצרך היה להשמיע דברים כאלה בארץ נכריה, בארץ, שכולה שקועה היתה באלילות גסה מאד—והיא הרי היתה המושלת! חרב חרה היתה תמיד מונחת על צוארו של הנביא המבטל. וחוץ מזה, הרי כל שומע היה יכול לטפח על פניו במציאות המרה: „הלא בבל היא אחרי כל אלה ארץ אדירה ולה משועבדים היהודים, אף־על־פי שהם הם „גזר־הבריאה"; יהוה הגדול, הגבור והנורא עוזב את עמו בידי הבבליים עובדי־האלילים—והיכן גדולותיו, היכן גבורותיו והיכן נוראותיו?"—. אבל הנביא אינו חושש לדעתם של בני־אדם קצרי־ראות כאלה. הוא התרומם על כל השגותיהם של בני־דורו ועל־ידי שכלו הבהיר היטיב להכיר, שלא העריצות והכח החיצוני הם הם המנצחים תמיד, אלא כח אחר לגמרי,—כח פנימי, שהוא קיים ועומד בפני כל אגרוף וכל תקיפות וסוף כל סוף הוא ינצח ויכבוש את העולם.

ואולם עיקר גדולתו של הנביא היא — שלא נלחם רק באמונה האלילית ה י ו ר ד ת של העם המוכן לפורענות, אלא אף באמונה האלילית ה ע ו ל ה

של העם המנצח — באמונה בשתי־רשויות (דואליסמוס) של הפרסיים, שרק הופיעה אז על שמי־המזרח ביחד עם הכובשים החדשים. גדול הוא אלהי ישראל ונושא הוא בקרבו דברים והפוכיהם. — לא כאהורא־מזדא (אורמוזדוס, הורמיז), שהוא רק אלהי־הטוב, ולא כאנגרא־מיניאו (אריםאנוס, אהורמין, אחרימון), שהוא רק אלהי הרע. יהוה הוא

יוֹצֵר אוֹר וּבוֹרֵא חֹשֶׁךְ,

עֹשֶׂה שָׁלוֹם וּבוֹרֵא רָע.

אֲנִי ה' עֹשֶׂה כָל־אֵלֶּה (מ"ה, ז').

אין עם ישראל נופל בעיני הנביא מן העם הכובש והמנצח — הבבלי או הפרסי — מפני שאלהי ישראל אינו נכבש על ידי הכִּבּוּשים של הבבליים והפרסיים: אף הכבושים הללו הוא הוא המסבב אותם, כי הוא הוא הנותן נצחון לעם אחד על אחר.

ואולם שאלה חשובה אחת מטרדת את מחו של הנביא: הרי אף בנוולו עדיין טוב הוא עם ישראל מכל עמי הנכר, ואם־כן מפני־מה הוא סובל יותר מכולם?

ישראל טוב הוא מכל העמים: הלא דעותיו כובשות להן מקום גם בין העמים שגלה לתוכם. דוקא אחר דתם של הנרדפים והנענים נמשכים הרבה גרים, והיא מכנסת את ה"גלוים" הללו תחת כנפי השכינה, אחרי שהם רואים בעיניהם, כמה מן הכח והעצמה נותנת דת זו למחזיקים בה. ואם־כן מפני־מה נרדף ומעונה דוקא עם זה, שהוא נושא דבר־ה' בעולם?

אבל כבר ראינו למעלה את הפתרון לשאלה זו, שמצא הנביא מתוך הסתכלות בגורל של עצמו: תעודה אחת ותפקיד אחד להנביא ולהעם — לדעת לעות (נגזור מן השם "עת", כלומר: "עשה בעת", ויש גורסים: "לענות") את יעף דבר" (נ', ד'). הנביא מורה לעם את הצדק והמשפט — ומהו שכר הוראתו? —:

גֵּוִי נָתַתִּי לְמַכִּים וּלְחָיַי — לְמֹרְטִים,

פָּנַי לֹא הִסְתַּרְתִּי מִכְּלִמּוֹת וָרֹק (שם, ו').

וכהנביא בתוך עמו כך הוא עם ישראל בתוך עמים אחרים: גם הוא וגם הם סובלים ונרדפים על דעותיהם הטובות מפני שלאחרים יש דעות רעות. סובלים הם לא מפני שהם בעצמם חטאו, שהרי כבר קבלו את שכרם משלם ("כי לקחה מיד ה' כפלים בכל חטאותיה"), אלא יסוריהם הם "יסורים של אהבה", או, יותר מדויק, "יסורים של כפרה": הם באו לכפר לא על חטאי־עצמם, אלא על חטאי אחרים. ענוייהם של "עבדי־ה'" ממרקים את עוונותיהם של כל העולם. והיה באחרית הימים, כשמציקי העם "כבגד יבלו, עש יאכלם" — אז יכירו העמים, שבקרבם חי עם גדול, כמו שירגיש עם ישראל לאחר הגאולה,

שנביא גדול חי בקרבו. לעת עתה צריך רק לבטוח בה׳:

מִי בָכֶם, יְרֵא ה׳ שֹׁמֵעַ בְּקוֹל עַבְדּוֹ,
אֲשֶׁר הָלַךְ חֲשֵׁכִים וְאֵין נֹגַהּ לוֹ, —
יִבְטַח בְּשֵׁם ה׳ וְיִשָּׁעֵן בֵּאלֹהָיו (נ׳, י׳).

משירי „עבד־יהוה" העסיקו ביחוד את כל החכמים הפרקים נ״ב, י״ג—נ״ג עד הסוף, שנתחברה עליהם ספרות שלמה ובה נתגלו חלוקי־דעות על מי מוסבים דברי הנביא.

אחדים מן המפרשים אומרים, שמדובר בזה במשיח שעתיד־לבוא: במשיח ישראל — לפי דעת הרבה מן החוקרים היהודים, ובישו הנוצרי — לפי החוקרים הנוצרים. אבל רוב המפרשים העבריים נוטים לפרש, שהדברים מוסבים על עם ישראל כולו; ואחדים משערים (דוהם), שמדובר בזה באדם, שחי בימי עזרא ושצרותיו נעשו למשל בפי העם. אדם זה היא, לדעת סלין (Sellin), זרובבל, שסופו אינו ידוע לנו. ועוד אחרים רואים ב„עבד־ה'" את הנביא עצמו.

את הדעה הראשונה מרחיק אני לגמרי. כאן אין הכתוב מדבר במשיח־ישראל הרגיל, משיח בן דויד, שלפי עיקריו של הרעיון המשיחי אינו מעונה כלל, אלא הוא מנצח וכובש ברוח־פיו, ואפילו לא במשיח בן יוסף, שלפי ההגדה יהרג, אבל לא יהיה מעונה. וכמו כן, כמובן, אי הוא מדבר בישו הנוצרי; אדרבה, האיוונגליון, כשהוא בא לתאר את עינויי של ישו, משתדל לחקות את הפרק הזה בתאורו, כדי שיתאמתו דברי־הכתוב. גם לדעותיהם של דוהם וסלין אין שום יסוד היסטורי: אין לנו שום ידיעות על אדם נרדף ומעונה בימי זרובבל ועזרא. ואם נסכים, שלפנינו כאן אדם פרטי, נצטרך לחשוב, שמרומזות כאן (בפסוקים נ״ג, ח׳—י׳) כבר תחית־המתים („כי נגזר מארץ חיים... ויתן את רשעים קברו... יראה זרע, יאריך ימים"), בעוד שבאמת אי־אפשר הדבר, שהרי אין הנביא מדבר בזה בתחית הגופות. על־כן נראה לי, שבפרשה זו משתלב גורלו של הנביא בגורלו של עם ישראל בלי משים מפני שגורלם שוה במדה מרובה, כמו שציינתי למעלה. עתה הם נרדפים ומעונים ונחשבים לחולים רוחניים מפני שהם יוצאים מן הכלל בדעותיהם, אבל באחרית הימים יכירו רודפיהם ומעניהם בטעותם ובאשמתם ויאמרו:

אָכֵן חֳלָיֵנוּ הוּא נָשָׂא וּמַכְאֹבֵינוּ — סְבָלָם.
וַאֲנַחְנוּ חֲשַׁבְנֻהוּ נָגוּעַ, מֻכֵּה אֱלֹהִים וּמְעֻנֶּה.
וְהוּא מְחֹלָל 1) מִפְּשָׁעֵנוּ מְדֻכָּא מֵעֲוֹנֹתֵינוּ,
מוּסַר שְׁלוֹמֵנוּ עָלָיו וּבַחֲבֻרָתוֹ נִרְפָּא־לָנוּ.

---

1) מדוקר, כמו „מחוללת תנין" (ישעיה, נ״א, ט׳).

כֻּלָּנוּ כַּצֹּאן תָּעִינוּ, אִישׁ לְדַרְכּוֹ פָּנִינוּ,
וַה' הִפְגִּיעַ בּוֹ אֵת עֲוֹן כֻּלָּנוּ (נ"ג, ד'—ו').

יכשהעם סובל בעוונות אחרים, מן הנמנע הוא, שלא יקבל שכרו בזמן מן הזמנים. וכאן מגיעים אנו לאותם הפסוקים, שבהם מצייר לעצמו נביא-ישראל את גמול העם. הוא יהיה ל„אור גוים", למקור הצדק, המשפט. הוא יכבוש ארצות ולאומים לא בחרב ובחנית, אלא ברוח:

הֵן עַבְדִּי אֶתְמָךְ-בּוֹ, בְּחִירִי רָצְתָה נַפְשִׁי,
נָתַתִּי רוּחִי עָלָיו, מִשְׁפָּט לַגּוֹיִם יוֹצִיא.
לֹא יִצְעַק וְלֹא יִשָּׂא (קולו), וְלֹא יַשְׁמִיעַ בַּחוּץ קוֹלוֹ.
קָנֶה רָצוּץ לֹא יִשְׁבּוֹר וּפִשְׁתָּה כֵהָה לֹא יְכַבֶּנָּה;
לֶאֱמֶת יוֹצִיא מִשְׁפָּט.
לֹא יִכְהֶה וְלֹא יָרוּץ עַד יָשִׂים בָּאָרֶץ מִשְׁפָּט
וּלְתוֹרָתוֹ אִיִּים יְיַחֵלוּ (מ"ב, א'—ה').

אֲנִי ה' קְרָאתִיךָ בְצֶדֶק וְאַחְזֵק בְּיָדֶךָ
וְאֶצָּרְךָ וְאֶתֶּנְךָ לִבְרִית עָם, לְאוֹר גּוֹיִם —
לִפְקֹחַ עֵינַיִם עִוְרוֹת, לְהוֹצִיא מִמַּסְגֵּר אַסִּיר,
מִבֵּית-כֶּלֶא — יֹשְׁבֵי חֹשֶׁךְ. (שם, ו'—ח').

וכדי שיוכל עם ישראל להפיץ את תורתו בין העמים, ישפוך ה' את רוחו על כל בני העם בחירו:

כִּי אֶצָּק מַיִם עַל צָמֵא וְנוֹזְלִים עַל יַבָּשָׁה —
אֶצֹּק רוּחִי עַל זַרְעֶךָ וּבִרְכָתִי — עַל צֶאֱצָאֶיךָ (מ"ד, ג').

ומפני שישראל הוא הראשון בעמים, שהשיג את ה' במלואו, על-כן יבואו כל העמים להשתחוות לו:

וְאֵלַיִךְ יִשְׁתַּחֲווּ, אֵלַיִךְ יִתְפַּלָּלוּ:
אַךְ בָּךְ אֵל וְאֵין עוֹד אֶפֶס אֱלֹהִים. (מ"ה, י"ד).

אפשר היה לדמות, שהנביא, שהיה עסוק הרבה בדברים רוחניים, שוכח לגמרי את האדמה, שעליה הוא עומד. אבל לא! הוא מתנבא גם לחוסן חמרי:

עֲנִיָּה סֹעֲרָה לֹא נֻחָמָה!
הִנֵּה אָנֹכִי מַרְבִּיץ בַּפּוּךְ אֲבָנַיִךְ *) וִיסַדְתִּיךְ בַּסַּפִּירִים.
וְשַׂמְתִּי כַּדְכֹד שִׁמְשֹׁתַיִךְ וּשְׁעָרַיִךְ לְאַבְנֵי אֶקְדָּח
וְכָל גְּבוּלֵךְ לְאַבְנֵי-חֵפֶץ (נ"ד, י"א—י"ב).

על ידי ישעיה השני באו שנויים ידועים בסכימה הידועה של הנבואה: העונש בא אחר החטא, אבל לא בתור תוצאתו, אלא בתור „יסורי-תמורה" (evertretendes Leiden). ולפיכך אין הנביא מטעים בעיקרו

*) ווילהויזן קורא „בנופך אדניך"—מה שיתאים היטב אל „ויסדתיך בספירים".

את צורך התשובה: „כי לקחה מיד ה׳ כפלים...״. וגם הגאולה לא תבוא בתור תוצאת התשובה. עיקר הגאולה כלול כאן בשלטון הצדק המוחלט בעולם, שמקורו בעם ישראל והוא מתגלם קודם כל על ידו. וצריך להעיר, שישעיה השני אינו מדבר על התגשמות הרעיון המשיחי ב„אחרית הימים״: הוא חוזה את התגשמיתו באה בעקבות שיבת-ציון. ממלך-המשיח אינו מדבר כלל ורק פעם אחת הוא מזכיר כלאחר-יד את „חסדי דוד הנאמנים״ (נ״ה, ג׳). השעה לא היתה מוכשרת להתחדשות המלוכה.

וקודם שנעזוב את הנביא הגדול הזה נסיים במה שפתחנו ונחזור בדברים אחדים על מה שאמרנו בדבר מליצתו של ישעיה השני.

סגנונו ציורי ומזהיר מאד, מלא השאלות פיוטיות. אף-על-פי-כן בהיר מאד. חסר לו צמצום הלשון, הכשרון לעורר על-ידי מלה אחת המון רעיונות—מה שאנו מוצאים בישעיה הראשון, ואפילו בעמוס. מצד זה ירדה הנבואה ממדרגתה. לבאר דבר זה במה שהנבואות של ישעיה השני היו גם דרשות אַגיטאַציוניות כדי לעורר בעם תשוקה לשיבת-ציון—קשה מאד. פשוט, חסר לו הכח הפרימיטיווי והפראי, חסרה לו המלה החריפה הנמרצה ביותר, המפוצצת והנוקבת והיורדת עד התהום, שמצטיין בה ישעיה הראשון. אבל ישעיה השני רך הוא ועדין הוא יותר ומתקרב יותר למשורר מצד אחד ולבעל-מזמורים מצד שני. הוא יודע להלהיב ויודע גם לבכות ולהתפלל, ובזה הוא דומה כבר למשוררי-תהלים.

שני הנביאים, ישעיה הראשון והשני, כאילו ממלאים זה את זה, ויפה עשו המסדרים שחברום יחד: על-ידי זה נעשה ספר ישעיה לכלי-החמדה היותר יקר שבגנזי כתבי-קדשנו

שעור שנים־עשר.

שיבת ציון (538—424).

§ 31. העליה הראשונה (538—516).

אנו נגשים אל ההיסטוריה עצמה של „שיבת ציון" — אל ראשית התקופה של הבית השני, שבעצם הדבר כבר עמדנו בה כשדברנו על התקופה הראשונה והשניה של נבואת ישעיה השני.

מתוך ספר עזרא אנו קונים לנו משיבת ציון מושג כזה:

שתי עליות היו. העליה הראשונה היתה בשנת אחת לכורש מלך פרס, שאז נתן הרשיון להיהודים לשוב ליהודה ולירושלים ולבנות את בית־המקדש. העליה השניה היתה בשנה השביעית לארתחשסתא מלך פרס. ובין עליה ראשונה לעליה שניה עבר משך־זמן חשוב, שבהמשכו נוסד הבית. כי על־אודות הרשיון, שנתן כורש ליהודים לעלות לירושלים, מסופר לא רק בספר עזרא, אלא אף בסוף ספר דברי־הימים ב'.

ואולם בשנים האחרונות באו שני חוקרים נוצרים, האחד צרפתי, מוריס וֶרְן (Maurice Vern) והשני הולאנדי, קוסטרס (Kosters), והחליטו, שלא היתה עליה ראשונה כלל. הם אומרים, שהיתה רק עליה אחת, בימי עזרא ונחמיה, והעליה הראשונה של זרובבל בזמן כורש אינה אלא ילידת דמיונו של בעל דה"י, שהוא הוא אף מסדר ספר עזרא, כמו שנראה זאת להלן (§ 33). ואת דעתם זו מחזקים החוקרים האלה בראיות אלו: א) בחגי וזכריה לא נזכר כלום מן העליה הראשונה, ב) גם נחמיה ב„זכרונותיו" (המימואַרים) אינו מזכיר את העליה הראשונה. וכך השתלשל, לדעת קוסטרס, המאורע, שבעל דברי־הימים מסר אותו לא כהויתו: אמנם, בית־המקדש נבנה עוד לפני נחמיה, אבל לא על ידי הגולים, שעלו בעליה הראשונה המדומה עם זרובבל ויהושע, אלא על־ידי אותם היהודים, שנשארו ביהודה אף אחרי החורבן ואחרי הריגת גדליה והבריחה למצרים. באמת לא השמיד נבוכדראצר, וגם לא היה יכול להשמיד, את כל יושבי הארץ. ואף להגלות את כולם לא היה יכול ולא היה רוצה. הספור על־אודות הנמלטים ביחד עם ירמיה למצרים הוא, אמנם, עובדה שאי־אפשר להכחישה; אבל טעות היא לחשוב, שכל היהודים הנשארים מן החורבן ומן השבי

ברחו למצרים. נמלטו רק החשובים שבעם—החשובים-ביחס, כמובן, כי החשובים ביותר כבר גלו לבבל מקודם בימי יהויכין ואחר-כך על-ידי נבוזראדן—שיראו מחמת נבוכדראצר, שבודאי היה עושה אותם לאחראים בעד הריגת-הנציב. אבל שאר העם בערי-השדה ואף בירושלים עצמה נשאר במקומות-מושבו. בין נבוכדראצר לכורש עבר זמן של חמשים שנה. במשך הזמן הזה נתרבו תושבי הארץ מאליהם, על פי חוק הרבוי הטבעי. יכשבא הקץ לממשלת בבל ושלטון פרס בא על מקומו, התחילו הנשארים והנולדים בארץ לקומם את הריסותיה ובנו את בית-המקדש, כי די היה להם מה שהממשלה הפרסית לא התנגדה לזה. אבל הארץ היתה מדולדלת ועבודת-התחיה היתה בלתי-מוצלחת,—עד שבאו עזרא ונחמיה ועמהם מחנה של גולי-בבל והם הכניסו זרם של חיים חדשים בעבודה זו.

כך היא דעת קוסטרס. דעה זו משחדת היא בחדושה ונראית כאמתית למראית-עין. אבל באמת אין לה יסוד. והרבה טעמים בדבר.

קודם-כל, מקראות מלאים בעזרא ונחמיה, שמדברים על העליה הראשונה, עומדים ומטפחים על פני דעה זו,—מקראות, שאין בהם חשש זיוף כלל: „ידוע להוא למלכא, די יהודאי, די סליקו מן לותך, עלינא אתו לירושלים" וג'" (עזרא, ד', י"ב); „ויקם עזרא מלפני בית אלהים וגו', כי מתאבל על מעל הגולה" (שם, י', ו'). הרי שהשוטנים בימי ארתחשסתא מדברים על יהודים, שעלו לירושלים קודם ושבימי עזרא נקראו אותם היהודים, שמצא בביאתו בעלי נשים נכריות, בשם „גולה", ובשם הזה קורא להם עזרא עצמו (ט', ד') בפסוק, שהוא מעזרא בלי שום ספק מפני שעזרא הוא בו מדבר בעדו (עיין להלן, § 35). ובנחמיה אנו מוצאים את המקראות האלה: „ויתן אלהי את לבי ואמצא ספר היחש העולים בראשונה, ואמצא כתוב בו: אלה בני המדינה העולים משבי הגולה וגו', הבאים עם זרובבל" וגו' (ז', ה'—ז'). וכן: ואלה מן הכהנים והלוים, אשר עלו עם זרובבל בן שאלתיאל" וגו' (י"ב, א').

זוהי ראיה מן המקראות. ויש עוד ראיה אחרת, פסיכולוגית: אם נשער, ששום עליה בזמן כורש לא היתה—ישעיה השני מה תהא עליו?— הלא הוא מרבה כל-כך לדבר על כורש משיח-ה', ש„ישלים את כל חפץ ה'" (ישעיה, מ"ה, כ"ח ומ"ה, א'—ד'), ומרבה כל כך לתאר את שיבת-ציון, שתהיה בימיו ובחסדו של כורש. ואם כל זה לא נתקיים כלל,— כיצד קבל העם את הנבואות הללו, שלא היו להן שום יסוד במציאות, ולא עוד, אלא שהיתה להן בעיניו חשיבות כל-כך מרובה, עד שצרפן לנבואות „ישעיה הראשון?—זוהי ראיה שניה.

ויש עוד ראיה שלישית: כשאנו קוראים בספרי חגי וזכריה הם עושים עלינו רושם מדכא. פסימיסמוס מבצבץ ועולה מתוך דבריהם. על

„יום־קטנות" הם מדברים ועל „בוזים" ל„יום־קטנות" זה וכדומה. ואולם הפסימיסמוס הזה יובן לנו רק אם נניח, שעליה ראשונה היתה: הגולים שבו לארצם בימי זרובבל, קודם חגי וזכריה, מלאים חלומות־זוהר ותקוות יפות, ולסוף באה המציאות המנוולת וטפחה על פניהם, ועל־כן גבר יאושם. אבל אם נניח, שעליה ראשונה לא היתה כלל, — איזה מקום היה לפסימיסמוס? — אדרבה, לשמוח היו צריכים, שהוקל מעליהם העול, שהכביד עליהם בימי שלטון בבל, ועלה בידם להתנער מעט מעט משפלותם!

ויש לנו גם ראיה רביעית: בלי עליה ראשונה לא תצויר המהפכה הרוחנית בארץ יהודה באופן טבעי. הלא רק דלת־העם נשארה בארץ אחרי גלות נבוזראדן והריגת גדליה, ובודאי היו רובם ככולם עובדי־אלילים, שהרי עבודת־האלילים חזקה היתה עדיין אפילו בימי צדקיהו מפני שהקולטוס האלילי היה מקושר במקומות המקודשים שבארץ־ישראל ובה„בעלים" „אדוני"־הארץ. וכיצד נבאר חזיון היסטורי זה, שהעם חזר פתאום בתשובה מעצמו, — אותו העם, שלהחזירו למוטב לא עלה בידי הנביאים הגדולים, שקמו לו במשך מאות שנים? רק אם נניח, שהעליה הראשונה, שהיתה בימי כורש, היא שהולידה את התנועה הרוחנית ביהודה, יתבאר לנו חזיון זה באופן טבעי, שאין למעלה הימנו. הגולים, ששבו ליהודה, עברו ונצרפו בכור־הברזל של הגלות. הם נקרעו מעל הקולטוס המקומי, שהיה תלוי בארץ, לגמרי. ויחד עם זה עשתה אותם הגלות עם צרותיה ליותר נוחים ומוכשרים לקבל את תורתם של הנביאים. וכשעלו ליהודה, אף־על־פי שמצאו שם ישוב אלילי־למחצה, יכלו להכריח את יושבי הארץ ללכת אחריהם מפני שהם, המוגלים, היו חשובי־האומה וע"י זרובבל היה להם במצות כורש כח שלטוני ידוע.

ולסוף, יש עוד ראיה חמשית: השמות הבבליים של כמה מן העולים: שראצר (באשורית: „אשור ינצור"), ששבצר, רגם־מלך ועוד. ולדעתי, גם „זרובבל" שם בבלי הוא: זרע בעברית הוא זֵר בבבלית. והשם „זרובבל" מורכב משתי מלות: זֵר־בָּבִלְ (זרע־בבל).

הנה כי כן הוכחנו, שעליה ראשונה היתה, והיא היא שנתן עליה רשיון כורש מלך פרס אחרי שאירע המאורע הגדול הידוע בעולם המדיני: כבוש בבל על־ידי פרס.

עכשיו צריכים אנו לדון בשאלה: מה גרם לכורש, שירשה ליהודים ליסד להם מדינה בארץ ישראל? —

שאלה זו חשובה היא ויש עליה תשובות שונות:

יש אומרים, שכוונה מדינית היתה בדבר: ארץ־ישראל היא ארץ־המעבר מפרס למצרים, וכורש רצה, שתהיה ארץ זו, שהיא סמוכה למצרים ביותר, מיושבת מאנשים מסירים לו ומכירים לו טובה, כדי שיהיו לו לעזר

בשעת מלחמה עם מצרים, שכבר התכונן אז אליה. ועל־כן נתן רשיון ליהודי־בבל להושיב את מדינתם לפנים. טעם זה קלוש הוא ואינו מספיק: למדינה קטנה כיהודה לא היה שום ערך בשעת מלחמה בין שתי ממלכות אדירות כפרס ומצרים. אחרים נותנים לרשיון כורש טעם רוחני: כורש, אף על־פי שהיה איש־מלחמה, הצטיין בסבלנות דתית. הוא האמין, שכל אל אדון הוא בארצו ואין רשות לאחר להכנס לתוך גבולו ולגזול ממנו את העבודה הראויה לו, ועל־כן הרשה גם ליהודים לבנות ליהוה אלהיהם את מקדשו בארצו. ואולם, לפי טעם זה עיקר הרשיון היה בנין המקדש, בעוד שאין אנו רואים כלל, שהשבים יגשו מ י ד לבנין המקדש: בו עסקו רק אחרי מותו של כורש ואחר התעוררות מרובה בימי חגי וזכריה.

לדעתי, טעם הרשיון הוא זה: היהודים, שהיתה להם השפעה בבבל, היו על צדו של כורש מיום שנצח את קריזוס מלך לוד והתחיל מכין את עצמו למלחמה על בבל. כמו שהראינו כבר בדברינו על ישעיה השני (§ 30), כורש ידע מזה והכיר טובה ליהודים, ותחת השפעתם של חשובי־היהודים נתן להם את רשיונו לשוב לא"י ולבנות את בית־המקדש. דוגמת מעשה כזה אנו מוצאים בהיסטוריה המאוחרת. בשנת 711 נכבשה ספרד לפני הערביים. לכבוש זה עזרו הרבה היהודים, שנמצאו בספרד במספר הגון, מפני שהנוצרים מושלי ספרד הציקו להם מאד. ובשכר עזרה זו התיחסו הערביים בשנות ממשלתם על חצי־האי הפירינאי אל היהודים יחס טוב בערך. וחזיון כיוצא בזה היה גם בימי כורש. היהודים התיחסו בשנאה נוראה להבבליים, שוללי חירותם המדינית. שנאה זו, שהיתה כבושה בלבם, היא ששמה בפי המשורר את הדברים הנוראים: „אשרי שיאחז ונפץ את עולליך אל הסלע" (תהלים, קל"ז, ט'). וכשנודע לכורש יחס זה של היהודים אל הבבליים, בא עמהם בדברים, והם בודאי עזרו על ידו לכבוש את בבל, שלמפלתה צפו זה כבר. כי היו ביניהם בעלי־השפעה — אפשר לראות גם מיחוסו של אויל־מרודך ליהויכין מלך יהודה וכן מן המשרה הגבוהה בחצר מלך פרס, שהיתה לנחמיה בזמן מאוחר. וכורש החזיק טובה ליהודים והרשה להם לשוב לארצם ולבנות את בית־מקדשם. מאד אפשר הדבר, שיש ממש בדברי יוסף פלאוויוס המובאים למעלה (§ 30), שהראו לכורש את נבואות ישעיה השני, שנבא לנצחונו (אמנם, לא 210 שנה קודם, אלא שנים אחדות קודם הנצחון) וקרא לו „משיח ה'".

החלטנו, איפוא, שכורש נתן לישראל את הרשיון לעלות לא"י בתור הכרת־טובה, אבל בכלל צריך להביט על כל אותו המאורע ביתר ריאליות ושלא להפריז על מדת השיבותו בעיני מלך פרס. רק בעיני היהודים היה ערכו חשוב מאד. לא כן בעיני שליט על עשרות מדינות כיהודה. יש בין החוקרים, שתמהים ושואלים: מפני־מה לא נזכר מאורע רב־ערך כיציאה

מצרים בכתובות המצריות, או מפני-מה לא נזכר כלום בספרי יון ורומא מהופעת ישו הנוצרי? רק אל שאלות כאלו אפשר להשוות את השאלה הנשאלת לפרקים: מפני-מה לא נזכר בכתובות הפרסיות והבבליות כלום משיבת-ציון, שהיתה בימי כורש?—כל השאלות הללו אינן אלא תמימות ביותר. יש הרבה מאורעות היסטוריים, שבסופם נעשו גדולים ומרובי-ערך, אבל בתחלתם היו קלי-ערך בעיני העומדים מן הצד, שלא שמו לב אליהם כלל; רק לאחר זמן מרובה נתגלה, שיש להם ערך גדול. מאורע כגון זה היא הופעת ישו הנוצרי, שבעיני הסופרים היוניים והרומיים של ימי ההופעה לא נחשבה אפילו לסמן אותה ואף חכמי-ישראל לא שמו אליה לבם בשעתה, ורק אחר כמה עשרות שנה הכירו הכל בתוצאותיה החשובות. ובכלל צריך לשים לב, שיש מאורעות היסטוריים הרבה, שהם חשובים מאד לגבי אותה אומה שאירעו לה, בעוד שלגבי אומה אחרת, שגם היא השתתפה פחות או יותר במאורעות הללו, אינם ולא כלום. וכך היא הדבר בנידון שלנו. שיבת-ציון, שבקורות האומה הישראלית יש לה ערך עצום, לא תפסה אצל מלך פרס האדירה שום מקום. מסופקני, אם היה לכורש מושג ברור ממציאותה של ארץ יהודה בתור מדינה מיוחדת לעצמה, שהרי ארץ יהודה היתה בימיו ולאחריו רק חלק קטן מ„סטרפיה" אחת, מפחות עבר-הנהר. ואם כן, כלום היה כורש יכול להרגיש בחשיבותו ההיסטורית של המעשה שעשה? ומה הפלא, אם לא נזכר דבר העליה הראשונה (וכן גם השניה) בכתיבות האשוריות-הפרסיות?

על העולים בעליה הראשונה נאמר בספר עזרא (ב', ס"ד), שמספרם היה ארבע רבוא, אלפים, שלש מאות וששים (42,360). מספר זה, אף-על-פי שלכאורה אינו גדול, היא מופרז. אף על פי שבטלנו את דעת קוסטרס והוכחנו, שבאמת היו שתי עליות, עליה ראשונה ועליה שניה, סוף סוף צריך להודות, שבעל דברי-הימים, עזרא ונחמיה ערבב את התעודות הנוגעות לעליה אחת בתעודות הנוגעות לחברתה. וגם בנוגע למספר העולים הראשונים צריך להחליט, שבעל דברי-הימים, עזרא ונחמיה ערבב את מספר העולים הראשונים והשניים. כי בכלל לא ידעו הקדמונים מה טיבו של דיוק מספרי ומימיהם לא עמדו עליו. סביבתם ותנאי-חייהם היו פעוטים, אבל דמיונם היה גדול ובלתי-מוגבל ובו קבלו הדברים מדות ענקיות. נזכירה-נא את מספר תושבי ירושלים על פי פלאוויוס בימי המלחמה עם הרומיים, שכבר הראה דניאל חוולסון (בספרו החשוב: Das letzte Passa-mahl, SS. 49—51), שכדי לקלוט את המספר הזה היתה ירושלים צריכה להיות גדולה עשר פעמים ממה שהיתה ולהיות מלאה אדם עד אפס מקום לבתים ומגרשים. אנו רואים. איפוא, שהקדמונים היו נוטים להפריז במספרים עד מאד. והפרזה כזו נראית לנו גם במספר העולים הראשונים שבספר

עזרא, אף־על־פי שבימינו היה מספר כזה נחשב לבינוני: לפרנס קהל גדול בן ארבע רבוא ויותר (וביחוד אחרי שבמספר זה אינם נחשבים הנשים והילדים, ובכן הוא כפול חמשה) במשך הזמן הארוך, שנמשכה העליה, ובמקומות שוממים, שלא היה בהם די מזון ומים, היה דבר שאי־אפשר. אם נרצה לקיים את המספר שבכתובים נהיה מוכרחים לשער, שכתות כתות עלו העולים הראשונים ליהודה.

בין העולים היו כהנים במספר עצום, שהתגעגעו מאד על ירושלים והמקדש. בראש העולים עמד אחד מזרע המלוכה היהודית, זרובבל בן שאלתיאל, נכד יהויכין המלך,ואחד מזרע הכהונה הגדולה, יהושע בן יהוצדק, נכד שריה הכהן־הגדול. אנו רואים כאן פשרה בין „מלכותא דארעא" ו„מלכותא דרקיע", שהיתה הכרחית בעם, שנתקיים בגלותו על־ידי תקוותיו המדיניות מצד אחד וע"י התמכרותו לדתו מצד שני.

בשנת 537 באו העולים הראשונים לארץ יהודה, אחרי כמה ירחי עמל ונדודים. לפחה נמנה יהודי. מי היה הפחה אין לדעת בבירור. יש שני שמות: זרובבל וששבצר. ויש כאן מחלוקת בין החוקרים: ווילהויזן ושטאַדי אומרים, כי ששבצר וזרובבל הם שני בני־אדם וכי ששבצר היה פחה קודם זרובבל, שמתחלה לא היה אלא מנהיג ורק בימי חגי וזכריה (משנת 520 ואילך) היה פחה (חגי, ב׳, כ"א). ולעומת זה אומר גרץ (Geschichte der Juden, II 2, S. 74, Anm. 2), ששבצר וזרובבל הם אדם אחד: ששבצר הוא שמו הבבלי של זרובבל, כמו שמרומז במקום אחד שבעזרא הגנוז (ו׳, י"ז) [1]. אבל מקום זה מסופק הוא מפני שיש לו נוסחאות שונים, ומתוך עזרא שלנו (א׳, ח׳ וי"א, וה׳, י"ד — ט"ז) נראה, כי ששבצר היה „נשיא" ו„פחה" בשעה שנגשו זרובבל ויהושע להניח את היסוד לבנין בית־המקדש במרחשון 537. ווילהויזן ושטאדי וחבריהם באים לחזק את הדעה, שזרובבל וששבצר שני אנשים שונים הם, גם הראיה מן ההגיון: בודאי לא רצה כורש למסור משרת פחה ליהודי מזרע המלוכה מיראה, שמא יבוא זה למרוד בו. קשה להכריע בדבר בהחלט. אבל הדעת נוטה, שששבצר היה הפחה הפרסי, בא־כחו של השלטון הנכרי, וזרובבל היה ראש היהודים. בכל אופן, אף אם היה איזה ששבצר, תפס את המקום השני וזרובבל תפס את המקום הראשון בהכרת העם השב לתחיה.

המצב, שבו מצאו העולים את ארץ יהודה, היה נורא. יהודה היתה מוקפת אויבים, ומחוסר כח להלחם בהם נעשתה כשדה־הפקר, שאין לה בעלים. כל מי שרצה לכבוש חלק ממנה בא וכבש. זהו הצד היותר גורא

---

1) ביונית סדר הספרים הנוגעים לתקופתנו הוא כך: עזרא שלנו הוא עזרא א׳; נחמיה—עזרא ב׳; עזרא ג׳ הוא עזרא הגנוז (האפוקריפי), ולסוף, עזרא ד׳ הוא זה שבספרים החיצונים

שבמצבה את כל חבל הצפון עד בית־אל תפסו השומרונים. אלה היו תערובות של ישראלים ונכרים, שסנחריב או אשור־בניפל (אסנפר בעזרא, ד׳, י׳) הושיבם על אדמת ישראל. הנכרים המועטים התבוללו בישראלים, ואם־כן היו השומרונים רובם ככולם—ישראלים בגי אפרים, ורק מתוך שנאה כבושה מתארים אותם כתבי־הקדש ופלאוויוס והתלמוד כגויים גמורים. אבל לשנאה זו היה יסוד ידוע, כי הרבה מנהגים אליליים קבלו השומרונים הישראלים מן הקולוניסטים של מלך אשור.—החבל המערבי היה בידי האשדודים. אֵלה היו גם־כן תערובת של פלשתים ועמים אחרים, ולפיכך אמר זכריה (ט׳, ו׳): „וישב ממזר באשדוד״, כלומר, עם מעורב ומטומע; היהודים היו מושפעים מהם והרבה יהודים קבלו את לשונם ודברו „אשדודית״ (נחמיה, י״ג, כ״ד). ממזרח ישבו העמונים, שסכנה גדולה היתה צפויה מהם ליהודה, כי בעלים מלך בני־עמון משתתף כבר בהריגת גדליה (ירמיה, מ׳, י״ד). כנראה, נתנו העמונים את עינם בארץ יהודה ובקשו לכבשה. מצד דרום ישב האויב היותר נורא—האדומים, שנאתם לישראל היתה כבושה בלבם מימים קדמונים. הם כבשו את ארץ הנגב והציקו מאד ליהודה (יש מיחסים לזמן זה את נבואת הפירענות של עובדיה, שנאמרה על אדום). כל העמים האלה הרבו להרע ליהודים בארצם. ולא רצון רע בלבד היה סבתו של דבר זה, אלא גורמים היסטוריים ידועים. ההיסטורי היוני הירודוט מספר, שאז התעוררה תנועת בני־נביות או הַנַּבַּתִּיִם—עם ארמי־ערבי מלומד־מלחמה, מתחלה התנפלו הנבתיים על המואבים ואחר־כך על העמונים והאדומים. הנבתיים כבשו את ארצם של אלה ודחקו את רגליהם, ועל־כן הוכרחו הם לנדוד לארץ יהודה ומה שעלה בידם לכבוש—כבשו.

במצב נורא כזה מצאו העולים את יהודה: רובה של הארץ היתה כבושה בידי זרים. רק חלק קטן נשאר בשבילם. כל הישוב היהודי נצטמצם על שטח של חמש מילין מדרום לצפון, בין חברון ובין בית־אל, ועל שטח של חמש מילין ומחצה ממזרח למערב, בין ירחו ובין לוד. ואף שטח קטן זה היה חרב ושמם, בלי מרכז מדיני ודתי ובלי חיים מסודרים. הישוב היהודי היה דל מאד. אף־על־פי שהנחנו למעלה, שנשארו יהודים בארץ־ישראל, על־כל־פנים היו מועטים לפי ערך. הם ישבו מעוטם בירושלים ובנותיה, שהיו מועטות באוכלסין ורשמי החורבן עוד לא נמחו מעליהן, ורובם בערים הקטנות של יהודה. מובן, שאלה לא היו חומר מוכשר לתחיה. את זרם התחיה הכניסו לארץ הפרועה העולים, שנקראו בשם־הכולל „גולה״. אף־על־פי שהיו מועטים במספרם מיושבי הארץ, אבל באיכותם עלו עליהם. בין הבאים והנשארים היתה התנגדות ידועה. אמנם, סוף סוף גברו בני „הגולה״, שהיו היסוד הקולטורי שבארץ, אבל התנגדות היתה.

בהפך מן הנשארים בארץ, נתישבו העולים בירושלים ובנותיה וכוננו שם ישוב יותר צפוף, ומאז נעשו למשך זמן ידוע השמות „בני־יהודה" ו„בני־ירושלים" לשמות של נגוד. לא היה כאן רק הנגוד שבין האריסטוקראטיה של עיר־המלוכה ובין „עם־הארץ" של הכפרים והערים הקטנות בלבד, אלא אף נגוד רוחני עצום. כי בעוד שהגולה שבה בתשובה שלמה, מחֻנכת על־ידי היסורים של הגלות וע"י יחזקאל וישעיה השני, היו הנשארים דומים יותר מדאי לאבותיהם בימי מנשה, יהויקים וצדקיה, כי מנהגי אבותיהם היו בידיהם ועל המנהגים האלה נוספו עוד מנהגים אליליים אחרים, שקבלו מן העמים־השכנים הנזכרים, אשר עכשיו, אחרי שפסקה מלוכה מישראל, נתקרבו אליהם ביותר, וכל־כך היו תחת השפעת העמים שכניהם, עד שקצתם שכחו את לשונם העברית, כמו שכבר הזכרנו למעלה. עצמותם הלאומית הלכה ופחתה, הלכה ובטלה. על המצב הרוחני הנורא הזה מתרעם, כפי הנראה, ישעיה השני בפרקי־נבואתו האחרונים (ס"ה, א'—ז' וי"א—י"ד; ס"ו, ג'—ה' וי"ז וכ"ד).

ובנבואותיהם של נביאי הזמן ההוא משתקף גם הדלדול החמרי של הישוב. זכריה אומר באחת מנבואותיו:

„כה אמר ה' צבאות: עוד ישבו זקנים וזקנות ברחובות
„ירושלים ואיש משענתו בידו מרוב ימים. ורחובות העיר ימלאו
„ילדים וילדות משחקים ברחובותיה" (ח', ד'—ה').

זקנות מוזרות בלבנה וילדים משחקים ברחובות־העיר—אלה הם אידיאַליו של הנביא! הארץ היתה שוממה, הרחובות היו ריקים ואיזו שכינה קודרת היתה שרויה עליהם. לא נשמע צלצול קול־ילדים ולא נראתה השלוה של הזקנים, המבלים בטוב את אחרית ימיהם. וגם בטחון החיים והרכוש לא היה גדול: „וליוצא ולבא אין שלום מן הצר, ואשלח את כל האדם איש ברעהו" (זכריה, ח', י'). מבבל הפורחת והמלאה חיים ושאון באה ה„גולה" לאיזו חורבה שוממה, שהחיים פסקו בה זה כבר... כלום יש לתמוה על זה, שחלם הנביא, בשעה שלבו התכוַץ מצער למראה חותם־המות הטבוע על הישוב, על זקנים וזקנות מספרים וילדים וילדות משחקים ברחובות העיר?

ונביאי הזמן הזה, חגי וזכריה, מדברים עוד על שנות־בצורת, שבמשך שנים אחדות דלדלו את הישוב. אך יותר מכל אלה הכביד המסים. נחמיה אומר בתפלתו:

„הנה אנחנו היום עבדים. והארץ, אשר נתת לאבותינו
„לאכל את פריה ואת טובה, הנה אנחנו עבדים עליה ותבואתה
„מרבה למלכים, אשר נתת עלינו בחטאותינו, ועל גויותנו
„מושלים ובבהמתנו, כרצונם. ובצרה גדולה אנחנו" (ט'
ל"ו—ל"ז).

אמנם, נחמיה אמר את הדברים האלה לאחר ששים שנה; אבל בימי זרובבל לא היה המצב יותר טוב. היהודים היו צריכים לשלם את המסים האלו: 1) „מנדה" או „מדת המלך"—זהו מס הגלגולת (מַנְדַתְּ באשורית מן נְדַן—נתון; בעברית נשמטת הנו"ן כדין חסרי פ"א נו"ן, ובמקום התי"ו, סימן־הנקבה באשורית, באה ה"א, סימן־הנקבה בעברית—מ(נ)ד(ת)ה— השוה „מתן ו„מתת" מן „נתן") ; 2) „בלו" — זהו, כנראה, מס האוכל; 3) „הלך"—מס־הדרכים (אַלַךְ באשורית הוא הלך בעברית). מלבד מסי המלך, היו היהודים צריכים לספק את צרכי הפחות, שעבדיהם רוששו את העם (נחמיה, ה', ט"ו). וגם תרומות ומעשרות היו מפרישים, כעדות הכתוב (נחמיה, י"ב, מ"ז), שאמנם לא כולו אמת, אבל קצתו אמת. כל אלה היו למעלה מכחותיה של הארץ הקטנה והעניה. הרעב, שבא לרגלי שנות־הבצורת, המסים, כלכלת הפחות, התרומות והמעשרות, הכריחו את העם לתת בעבוט את כרמיהם ושדותיהם (נחמיה, ה'). כל הישוב החדש היה קטן ודל מאד. נבואותיו של ישעיה השני נתקיימו רק במקצת: כורש הרשה לעלות לירושלים ולבנות את בית־המקדש—ולא יותר.

המעשה הראשון של העולים היה, לפי המסופר בעזרא (ג'), בנין מזבח. חדוש עבודת־ה' היה אז צורך מורגש. אחר־כך, מסופר שם, נגשו לבנין המקדש. וכששמעו זאת השומרונים באו והציעו לפני היהודים את עזרתם. היהודים דחו אותם והם הלשינו לפני מלך פרס, שהיהודים העניים וחסרי־היכולת הללו שואפים לפרוק מעליהם את עול פרס ולעשות להם מלוכה עומדת ברשות עצמה. ועל ידי זה נפסק בנין הבית ולא נתחדש עוד במשך 15 שנה,—עד שבאו חגי וזכריה ותחת השפעתם נתחדש בנין הבית בימי דריוש (עזרא, ג'—ו'). הספור הזה מעורר כמה וכמה ספקות: אילמלי התחיל בנין הבית ונפסק בעל־כרחם של היהודים ע"י מלשינות, לא היה חגי קובל עליהם ב„טון" כזה, לא היה אומר:

„כה אמר יהוה צבאות לאמר: העם הזה אמרו: לא עת־בא עת
(לא עתה באה עת) בית יהוה להבנות" (א', ב').
„העת לכם אתם לשבת בבתיכם ספונים והבית הזה חרב?" (שם, ד').

ראשית, כל התמרמרות זו של חגי מה טיבה? כלום בהם היה האשם, שהבית לא נבנה? הלא הם התחילו בבנין, אלא שמפרס עכבו בידם! ושנית, איך לא הזכיר חגי—וכן גם זכריה—, שצריך רק להמשיך ולסיים את הבנין המותחל ?—. ולפיכך נראה, שכך היה גלגול המאורעות: מיד אחרי שיבתה לציון לא נגשה ה„גולה" לבנין ורק מזבח בנתה לעבודת־אלהים. אחר־כך בראשית מלכות דריוש (520), נשתנה המצב לטוב. מהומות קמו בממלכת פרס אחרי שמת כַּנְבּוּזִי (קאמביזס), בנו של כורש, בדרך ממצרים לפרס והתנשא גּוֹמָתָא המג, שהתחפש לסְמֶרְדִים (בַּרְדִיָא), אחיו ההרוג של

כנבוזי. אז התקוממו עילם, מצרים, מדי אשור ובבל (שתי פעמים). ואז עוררו חגי וזכריה את העם לבנין המקדש מפני שהאמינו, שהגאולה תבוא בעקב המאורעות הכבירים. הבנין התחיל באחת לדריוש ונשלם בחמש לדריוש (516—520). הוא נמשך, איפוא, כחמש שנים. נחמיה הספיק לבנות את החומה בנ"ב ימים; למה נמשך בנין הבית כמעט חמש שנים רצופות?— בעל־כרחנו אנו אומרים, שכמה וכמה מכשולים גרמו לעכוב העבודה. ומכשולים אלה היו — כתבי־השטנה של השומרונים. מתוך עזרא (ג', ד') אפשר להוציא, שנשלחו כתבי־השטנה האלה מיד אחרי בנין המזבח, בשנת 537, אבל באמת נשלחו בזמן בנין המקדש, בין א' וג' לדריוש (לערך 520—518). השומרונים—בני־אפרים צוררי יהודה ובנימין מאז — רצו, שהמקדש לא יבנה, מפני שנדחו הם ומפני שלא לרצון היתה להם התחזקות היהודים ע"י מרכז דתי־לאומי; אבל חפצם לא עלה בידם. בודאי היו בחצר דריוש יהודים בעלי־השפעה, שמפני השתדלותם לא שם דריוש לב לדברי השומרונים, אלא שבינתים נתעכבה העבודה ע"י תתני פחת עבר־הנהר.

מה עורר לבנין הבית דוקא בימים הללו?

העליה הראשונה היתה, כאמור למעלה, בשנת 537. הישוב גדל והתפתח מעט מעט במשך חמש־עשרה השנים, שעברו מזמן זה עד תחלת מלכותו של דריוש. יותר ויותר היה מורגש הצורך באיזה מרכז לאומי. ממשלה לא היתה; לפחות צריך היה לכונן מרכז רוחני־דתי, לשם קיום הלאום. ונצרכת היתה רק דחיפה חיצונית, שתעורר בלב העם את הרצון לגשת לבנין המקדש. דחיפה כזו היה יכול לתת מאורע חשוב. ומאורע כזה, אמנם, אירע אז, כמו שרמזנו כבר למעלה: דריוש הוכרח להלחם עם סמרדים־השקר ועם עוד תשעה מתנשאים למלוך, שקמו מיד אחרי מותו של כנבוזי בן כורש בארצות שונות, וביחוד בבבל ובפרס עצמה. השלטון הפרסי התמוטט והכל חשבו, שעוד מעט ויפול,—ובמפלה זו תלו תקוות רבות. היהודים קוו, שגם מצבם ישתנה לטובה עם שנוי המצב המדיני הכללי. עתה די היה להטעים לעם את הצורך במרכז דתי כדי שיתחיל הבנין.

השעה הטרופה הולידה גם הפעם, כתמיד, נ ב י א י ם. הופיעו ח ג י ו ז כ ר י ה.

§ 33. חַגַּי (520) וּזְכַרְיָה (520—518).

בדברי חגי ניכר, שאף הוא קוה, שעוד מעט תחזור העטרה ליושנה וזרובבל, שהיה מזרע בית דוד, יהיה למלך על יהודה. על־כן עורר את העם בדברים נלהבים לגשת אל בנין הבית. ותחת השפעת דבריו נגשו לבנינו.

ומהזה מלא תוגה עמוקה מתארים לנו הפסוקים האחרונים שבפרק ג׳ מספר עזרא:

„ורבים מהכהנים והלוים וראשי האבות הזקנים, אשר
„ראו את־הבית הראשון—ביסדו (בהוסד) זה הבית—בעיניהם,
„בוכים בקול גדול. ורבים בתרועה, בשמחה להרים קול. ואין
„העם מכירים קול תרועת השמחה לקול בכי העם, כי העם
„מריעים תרועה גדולה והקול נשמע עד למרחוק״..(ג׳, י״ב—י״ג).

זוהי תמונה טראַגית, שאין דוגמתה! אלה, שראו את הבית הראשון בגדולתו, בכו למראה הדלות הנוכחית; ולעומתם היו בני־הנעורים צוהלים ושמחים. אבל למרות השתדלותם של אלה האחרונים להשתיק בתרועתם את בכית הזקנים ולבטלה בתוך צהלתם, לא עלה הדבר בידם...

כשנשים לב אל כל המסבות, שעברו על הישוב, ואל המצב המדולדל, שבו היו בעלי־התקוה הללו, אז נבין מה זו היסטוריה. כל העגום והכהה שבתקופה ההיא נמחה לגמרי ונשארו רק השרטוטים היפים והמזהירים: נשארה זכרון לדורות רק העובדה, שיש לה ערך חיובי עצום בהיסטוריה העברית—בנין הבית השני.

וחגי בא ובפיו דברי־נחומים והבטחות יפות:

„אמר־נא אל זרובבל בן־שלתיאל פחת יהודה ואל־יהושע
„בן־יהוצדק הכהן הגדול ואל שארית העם לאמר: מי בכם
„הנשאר, אשר ראה את־הבית בכבודו הראשון—ומה אתם
„רואים אותו עתה?—הלא כמוהו כאין בעיניכם!... גדול יהיה
„כבוד הבית הזה האחרון מן־הראשון, אמר יהוה צבאות,
„ובמקום הזה אתן שלום, נאום יהוה צבאות״ (ב׳, ב׳—ג׳ וט׳).

לפי דעתי, היתה נבואה זו אמתית. תקופת הבית השני נתנה באמת להאומה הישראלית יותר משנתנה תקופת הבית הראשון. במשך הבית השני נוצרו: חלק גדול מן הנביאים, כמעט כל הכתובים, כל הספרים החיצונים והגנוזים, וגם—יסודות ההלכה והאגדה (רוב המשנה); ובה נוצרה גם הנצרות, שהפיצה חלק גדול מתורת־ישראל בתוך עובדי־האלילים. הנביא נתכוין לנחם את העם בנבואתו—ונבואתו זו נתקיימה.

גם על המצב המדיני נבא חגי:

„אמור אל זרובבל פחת־יהודה לאמר: אני מרעיש את
„השמים ואת הארץ. והפכתי כסא ממלכות והשמדתי חוזק
„ממלכות הגוים. והפכתי מרכבה ורוכביה וירדו סוסים ורוכביהם
„איש בחרב אחיו. ביום ההוא, נאום יהוה צבאות, אקחך,
„זרובבל בן־שאלתיאל עבדי, נאום יהוה, ושמתיך כחותם, כי־
„בך בחרתי, נאום יהוה צבאות״ (שם, כ״א—כ״ג).

דבריו מכוונים כלפי מרידת בבל במלך פּרס, שכאמור למעלה קוו רוב היהודים, שבה תתחיל הישועה הגדולה ליהודה; וזרובבל יהיה ראש הישועה—מלך המשיח, מלך מבית־דוד.

זכריה מדבר עוד ביתר בהירות על התקוות, שהוא תולה בזרובבל: „הנה־איש צמח שמו ומתחתיו יצמח ובנה את־היכל יהוה" (ו׳, י״ב). „איש צמח" הוא זרובבל, שהיה מבית־דוד, שהרי כבר אמר ירמיה (כ״ג, ה׳, השוה ל״ג, ט״ו): „והקימותי לדוד צמח צדיק". המשיח נעשה „צמח דוד". וגם השם „זרובבל" (זר ע־בבל) מזכיר את הצמח הבא מן הזרע.

כאן מתעוררת השאלה: מה היתה התיחסותם של העם והנביאים אל יהושע בן יהוצדק?—

זוהי לדעתי אחת מן הפרובלימות הקשות של תחלת בית שני.

התחרות היתה בין זרובבל ויהושע, כפי שאנו רואים מזכריה ג׳ („בגדים צואים" היו על יהושע בן יהוצדק, כלומר, היו מרגנים אחריו). זו היתה התחרות בין השלטון החולוני ובין השלטון הרוחני־הדתי. בהתחרות זו היתה יד זרובבל על התחתונה, מפני שהיה מסוכן למלך פרס על־ידי התיחסותו על זרע המלוכה. ועל־כן נצח יהושע. הכהן הגדול נעשה עומד בראש כל חיי האומה. אבל בזה עוד לא נגמרה המלחמה, היא נמשכה עד זמן החשמונאים, שאז נתאחדו השלטון הדתי והשלטון המדיני בידי המלכים־הכהנים־הגדולים מבית־חשמונאי. הנצחון בימי יהושע בן יהוצדק היה פרי מלחמה ממושכה, שרשומה נכר כבר בספר זכריה.

העם נחלק אז לשתי כתות. כתה אחת היתה דתית. היא אמרה, שהדבר האחד, שיש לו ערך לאומי־כללי ושיש להאומה צורך בו ויכולת להשיגו באותה שעה, הוא—בית־המקדש. התקוה לחוסן מדיני היא רפויה ומוטלת בספק. ועל־כן צריך השלטון להיות ביד הכהן הגדול, בא־כחו של בית־המקדש. הכתה השניה היתה מדינית. היא היתה בעד זרובבל, שהיה מבני־בניו של דוד המלך ושבו אפשר היה לתלות הרבה תקוות מדיניות אחרי שנשא חן בעיני מלך פרס.

זוהי ראשית המלחמה בין הדתיות והמדיניות, שנמשכה בכל תקופת הבית השני.

זכריה עצמו היה על צדו של זרובבל. דבר זה נראה מן הפסוקים האלה: „ידי זרובבל יסדו את הבית הזה וידיו תבצענה" וגו׳ (ד׳, ט׳). „שמע נא, יהושע הכהן הגדול, אתה ורעיך היושבים לפניך, כי אנשי מופת המה: כי הנני מביא את עבדי „צמח" (זרובבל)" (ג׳, ח׳). אבל זכריה השתדל לפשר ביניהם. הוא קוה, שיסתפקו כל אחד בחלקו: זה בכתר־כהונה שלו וזה בכתר־מלכות שלו. דבר זה מוכח מדברי הנביא על ה„עטרות", שכדאי לעמוד עליהם:

יהודים עשירים מן ה„גולה" שנשארה בבבל שלחו ליהודה כסף וזהב לבתי מלוכה,—כנראה, בתקוה, שעוד מעט ותוסד המלוכה. וה' צוה את זכריה לקחת מהם את הכסף:

„ולקחת כסף-וזהב ועשית עטרות ושמת בראש יהושע „בן-יהוצדק הכהן הגדול. . . . (שתי עטרות היו כאן. העטרה השניה היתה בשביל זרובבל, אבל אחרי שנצח יהושע נמחק חצי הפסוק השני: „ובראש זרובבל בן-שאלתיאל פחת יהודה"). ואמרת אליו לאמר: כה אמר יהוה צבאות לאמר: „הנה-איש צמח שמו (זרע-בבל) ומתחתיו יצמח ובנה את- „היכל יהוה. והוא יבנה את-היכל יהוה, והוא — ישא הוד, „וישב ומשל על-כסאו והיה כהן על-כסאו (בתרגום השבעים: על-ימינו, וכך נכון; שתי פעמים על „כסאו"—זוהי דיטו- גראפיה) ועצת שלום תהיה בין שניהם" (ו', י"א — י"ג).

כאן מדובר, איפוא, על שני מנהיגים, ששניהם יוכתרו בעטרות. ואחרי שרק על זרובבל היה זכריה יכול לומר: „ובנה את היכל ה'", שהרי כבר אמר: „ידי זרובבל יסדו הבית הזה וידיו תבצענה", ואחרי שה„צמח" הוא רק זרובבל, שהרי ה' אומר ליהושע, ש„יביא את עבדו צמח" (זכריה, ג', ח'), ולבסוף-- אחרי שה„כהן ישב על ימינו" של הצמח, שיבנה את הבית וישא הוד וישב וימשול על כסאו, — בעל-כרחנו אנו אומרים, שאחת מן ה„עטרות" היא בשביל זרובבל בתור מלך-המשיח. ורק אחרי שלא נתקיימה נבואה זו וזרובבל לא נעשה למלך, נשמט שמו ונשאר רק שמו של יהושע, שנעשה בפועל למנהיג מדיני ודתי כאחד.

וראוי לשים לב, שהנבואה שנתה את טעמה: היו ימים, שהנביאים נלחמו עם תקיפי העולם בעד העם והגינו עליו מפני מלכיו ושריו. הימים ההם עברו. באו ימים, שהנביאים מגינים על שרי העם וראשיו מפני העם, כדי שלא יבעט בהם ושלא יחלל את כבודם (זכריה מסיר מעל הכהן-הגדול את ה„בגדים הצואים" ומלביש אותו „מחלצות"). השעה היתה צריכה לכך, כי מצב-רוחו של העם היה מדוכא מאד. כל התקוות המזהירות, שעליהן נבאו הנביאים, לא נתאמתו, והיאוש גבר אף בקרב טובי-האומה. כי באמת לא היה מקום ל„עלית-נשמה". אמנם, זרובבל היה אדם מהוגן ומעשיו לא היו מכוונים כלפי טובתו העצמית; אבל מצבו של יהושע היה יותר מאושש ממצבו של נכד מלך יהודה מסבות חיצוניות — וזרובבל הרגיש, שעוד מעט ו„מלכות-השמים" תנצח. ומה שנוגע לאישיותו של יהושע—אין אנו יודעים ממנה כלום; אבל כבר הזכרנו, כי מדברי זכריה (ג', ג' וד') נראה, שהעם היה מרנן אחריו, וזכריה עמד ולמד עליו זכות;

„ויראני את־יהושע הכהן־הגדול עומד לפני מלאך יהוה
„והשטן עומד על־ימינו לשטנו. ויאמר יהוה אל־השטן: יגער
„יהוה בך, השטן, ויגער יהוה בך הבוחר בירושלים! הלוא זה
„אוד מוצל מאש!" (ג׳, א׳—ב׳).

הלא אלה הם שרידים דלים. היקומו עתה משה ודוד מקבריהם? אין אתם רשאים לתבוע ולדרוש יותר במצב כזה!...

השתדלותו של הנביא לפשר בין זריבבל ויהושע לא עלתה בידו. הם לא נתפשרו. אנו רואים, שפתאום נעלם זרובבל; ויחד עם זה אנו רואים, שכתבי־השטנה של השומרונים פסקו אז. האמנם מקרה בלבד היא הזדמנותם של שני חזיונות אלה זה אצל זה?—הפעם יש לנו יסוד לדרוש סמוכין. כל עוד שזרובבל היה אחד מראשי הישוב, היה מקום לשטנתם של השומרונים. הם באו ואמרו, שהיהודים אינם נאמנים לפרס, שהם נתנו עיניהם בזרובבל, שהוא מזרע המלוכה, להמליכו עליהם, והם מבקשים למרוד בפרס ולעשות להם מלוכה חפשית תחת שרביטו של זרובבל. אבל עכשיו, כשזרובבל ירד מעל הבמה, במי יתלו את מסירותיהם? רק בזה יובן, מפני־מה פסקו אז „צוררי יהודה ובנימין" מלהתור חתירות תחת הישוב בארץ יהודה.

היכן היה זרובבל אחרי שירד מגדולה?—דבר זה אין לדעת בבירור. בעזרא הגנוז (האפוקריפי) אנו מוצאים, שהוא ירד בבלה. ויש רגלים לדבר: בעזרא שלנו (ח׳, ב׳) אנו מוצאים בין רשימת העולים מבבל את השם חטוש, „מבני דוד"; וחטוש זה בן־בנו של זרובבל הוא (בן שכניה בן זרובבל), כמו שמעיד על זה הכתוב בדברי הימים (א׳, ג׳, כ״ב). מכאן סיוע לידיעה שבעזרא הגנוז.

הנה כי כן, זרובבל ירד בבלה ויהושע בלבדו נשאר. אם היה פחה עמו או לאו—אין אנו יודעים בבירור. יש להוציא, שהיה פחה עמו, מתוך דברי נחמיה (ה׳, ט״ו): „והפחות הראשונים אשר לפני הכבידו על העם" וגו׳. על כל פנים, אפילו אם היה פחה ליהודה, אין אנו יודעים, אם היה הפחה יהודי או לאו. בין כך ובין כך — זרובבל לא היה. ניצוץ־התקוה האחרון כבה, והמציאות נעשתה כל־כך דלה ופעוטה! ניטלה היכולת אפילו לחלום ולקוות. אז באה תקופה של קטנות ופעיטות, שזכריה (ד׳, י׳) קורא לה בשם נפלא שאין דוגמתו: „י ו ם־ק ט נ ו ת"—זמן של מעשים קטנים. שום דבר חשוב ומפליא לא קרה. גם בתקופות היותר עקרות של ההיסטוריה הישראלית אירעו מאורעות ירועים, ועכשיו — שום מאורעות אין. הרוח היה כל־כך מדוכא וכל־כך מן הנמנע היה לחשוב את שיבת־ציון לגאולה שלמה, עד שהיהודים נזהרו אז אפילו בצומות — זכר לחורבן. כך היה ה מ צ ב ה מ ד י נ י ו ה ר ו ח נ י, ו ה מ צ ב ה כ ל כ ל י לא היה טוב ממנו. בכל ארץ

יהודה שררה עניות נוראה ומנוולת. כבר הזכרנו, שהעניות הביאה את רוב העם עד למשכן את הבנים והבנות כדי לשלם את המסים והארנוניות השונים. העם לא האמין כלל, שהיתה איזו תחיה וגאולה, שבאמת יצא לחירות. כלום נשתחררו היהודים משעבודה של מלכות פרס? כלום עומדים הם ברשות עצמם? כלום לצל־גאולה זה נבאו הנביאים? היכן הם חלומותיהם היפים?...

ובשעה כזו בא זכריה ואמר:

„כה אמר יהוה צבאות: צום הרביעי וצום החמישי וצום
„השביעי וצום העשירי יהיה לבית־יהודה לששון ולמועדים טובים.
„והאמת והשלום אהבו. כה אמר יהוה צבאות עוד: אשר יבאו
„עמים ויושבי ערים רבות, והלכו יושבי אחת אל אחת לאמר:
„נלכה הלוך לחלות את־פני יהוה צבאות — אלכה גם אני! ובאו
„עמים רבים וגוים עצומים לבקש את יהוה צבאות בירושלים
„ולחלות את פני יהוה. כה אמר יהוה צבאות בימים
„ההמה: אשר יחזיקו עשרה אנשים מכל לשונות הגוים, והחזיקו
„בכנף איש יהודי לאמר: נלכה עמכם, כי שמענו אלהים עמכם"
(ח', י"ט—כ"ג).

התחיל דופק העורק הנבואי הישן ונזרקה מפי הנביא מלה של תנחומין משיבת־נפש.

וזו היתה מלתו האחרונה בשעה זו. הפרקים מט' ואילך אינם שייכים לו, אלא הם של נביא אחר שקוראים לו „זכריה השני", או, לכל הפחות, לא נאמרו בזמן הזה (עיין הרעיון המשיחי, I, 108—110). כדי לציין את ההבדל שבין זכריה הראשון והשני די להראות על פסוקים אחדים בפרק י"ג, המדברים על הנביאים:

„והיה ביום ההיא, נאום יהוה צבאות, אכרית את שמות
„העצבים מן־הארץ ולא יזכרו עוד. וגם את הנביאים
„ואת־רוח הטומאה אעביר מן־הארץ. והיה כי
„ינבא איש עוד ואמרו אליו אביו ואמו ילדיו: לא תחיה, כי
„שקר דברת בשם יהוה, — ודקרוהו אביהו ואמו ילדיו בהנבאו.
„והיה ביום ההוא יבושו הנביאים" וגו' (י"ג, ב'—ד').

אנו רואים כאן יחס של שלילה גמורה אל הנביאים, — שלילה, שהיא מגיעה לפעמים עד לידי גועל־נפש.

אבל אל שאלת זכריה השני נשוב עוד להלן (עיין למטה, § 38). כאן צריך להעיר על השנויים, שחלו בנבואה שבזמן הבית השני, שאנו רואים אותם מפותחים כבר אצל זכריה (הראשון). זכריה ממשיך את יחזקאל ומחקה אותו. אבל יחד עם זה ניכרת בו גם השפעת

הפרסיים ואמונתם. האמונות והדעות של הפרסיים השפיעו על הנביאים העבריים, שהתחילו לדבר על השטן ועל המלאכים בתור אישיות עומדות ברשות עצמן יותר. והמשלים והמראות הדמיוניים תפסו בנבואותיהם את מקום מלות־התוכחה החזקות, הנוקבות ויורדות עד התהום, של הנבואה העברית הטהורה. להנביאים עד זכריה היו אידֵאות גדולות ורמות. את הרעיונות המוסריים בלבד היו מעריצים והם היו בעיניהם העיקר, ובית־המקדש והקרבנות טפל. דומה, שאין דברים אלה צריכים סיוע מן הכתובים. לא כך הדבר אצל זכריה, ובמדה יותר מרובה—אצל מלאכי. כאן כבר תופסים בית־המקדש והקרבנות את המקום הראשי, כמו שנראה להלן.

אבל קודם צריכים אנו לדבר על נביא אחד, שרבו הדעות בדבר זמנו ומקוריותו.

83 §. יוֹאֵל (לערך 490—475).

אנו עומדים עכשיו בסוף תקופת־הנביאים. וקודם שנסיימה נדבר עוד על נביא אחד*), שלפי דעתנו חי גם הוא בזמן שאנו עומדים בו. נביא זה היא יואל.

אין נביא, שכל־כך רבו הדעות על הזמן שנתנבא בו, כנביא זה. בכתבי־הקודש נִתַּן לו מקום ב„תרי־עשר" בין הושע ועמוס. וסגנונו היפה הוא שגרם לכך, שנִתַּן לו מקום כזה: מסדרי כתבי־הקודש חשבו אותו לנביא קדום מאד; וכן חשבוהו גם המפרשים העבריים (רש"י, אברבנאל). ואף בזמננו יש חושבים אותו לנביא קדום, ואפילו להקדום שבכל הנביאים. ולעומת זה מאחרים אותו הרבה חוקרים חדשים עד מאד. וההבדל בין המקדימים והמאחרים הוא כל־כך עצום, עד שהוא מגיע לאלף שנה. יש אומרים, שהיה בימי יואש בן אחזיה, שנתמלך קטן בן שבע שנים,— באותן השנים, שבהן היה יהוידע המושל בארץ, לפי שיואש לא בגר עדיין. לפי דעה זו קדם יואל אפילו לעמוס. וזהו היסוד לדעה זו: הדבר המפליא ביותר ביואל הוא—שתיקה גמורה על־דבר המלך,—מה שמוכיח, שבזמנו של הנביא לא היה מלך,—ונטיה לצד הכהנים. מזה יש להוציא, לדעת המקדימים, שיואל נתנבא בימי־מלכותו הראשונים של יואש בן אחזיה, שאז היה המלך באמת כאילו איננו וכל השלטון היה בידי יהוידע הכהן וחבריו הכהנים. אבל דעה זו אינה נכונה. והרבה תשובות בדבר: ראשית, אי־אפשר, שסגנונו של יואל הוא אותו של נביא, שנתנבא עוד לפני עמוס: אנו מוצאים בו

*) ספר יונה אינו שייך לכאן, מאחר שאין זה ספר של נבואות, אלא ספור יפה, שנספח אל „נביאים אחרונים" משום שבמלכים נזכר הנביא יונה בן אמתי. על ספור נבואי זה ועל חשיבותו נדבר להלן (§ 55).

נבואות, שניכרים בהם סימני־התפתחות מרובה, כגון הנבואה: „והיה אחרי כן אשפוך את רוחי על כל בשר" וגו' (כל פרק ג' עד סופו). הוא מדבר על ה„יום הגדול והנורא" (עמוס, צפניה), על „שארית־הפליטה" (ישעיה). יש אצלו פראזה אחת: „כֹּתּוּ אִתֵּיכם לחרבות ומזמרותיכם לרמחים" (ד', י'), שאינה אלא נִפּוּחַ מהופך מנבואתו הידועה של ישעיה (ב', ד'): „וכתתו חרבותם לאתים וחניתותיהם למזמרות". מלבד זה הוא מדבר על מכירת „בני יהודה וירושלים לבני היונים" (ד' ו'), בשעה שבימי יואש לא היו היונים עדיין ידועים ביהודה כלל. ויש להביא ראיה־לסתור דעה מֻקדמת זו גם מן המלות „בני יהודה וירושלים", שהנביא מדבר עליהם כמה פעמים: הן מוכיחות, שבימי־הנביא כבר היה איזה הבדל בין בני־יהודה ובני־ירושלים, בעוד שבימי יואש לא היה עוד הבדל כזה, שנולד רק אחר גלות בבל בין בני הישוב ביהודה: „בני־ירושלים" נקראו עולי־הגולה, שהתישבו בירושלים, ו„בני יהודה" נקראו אלה, שנשארו בארץ אחר החורבן וישבו בערי־המדינה, כאמור. בין שני אלה היה ההבדל גדול: אלה האחרונים עמדו במדרגה פחותה בהתפתחות הרוחנית מן הראשונים; וגם התנגדות ידועה התחילה ביניהם, כמו שכבר אמרנו למעלה. בימי יואש אין, כמובן, שום מקום להבדלה זו.

דעה אחרת מיחסת את יואל לימי מ נ ש ה. אבל גם דעה זו אינה נכונה: אי־אפשר שבזמן זה, שבו פסקה עבודת־יהוה לגמרי והכהנים נגררו רובם ככולם אחר עבודת־הבעל, ידבר נביא על הכהנים בסגנון כאותו של יואל.

יש עוד דעה אחת, האומרת, שיואל נתנבא בימי יאשיהו, בזמן עלית־הסקיתים, ואליהם הוא מכוון בנבואתו על הארבה. אבל, מלבד מה שהיינו יכולים להעמיד גם נגד דעה זו את הסתירה מן המלות „בני יהודה וירושלים", שכבר הבאנו למעלה, הרי בכלל אין דעה זו נתמכת בשום ראיות מן הכתובים ונשענת אך ורק על הרעיון האליגורי, שהארבה הם חיילות של אומה פרועה ופראית. מן הכתובים שביואל נראה ברור, שהארבה הוא ארבה ממש, ולא משל לסקיתים. והרי הסקיתים לא החריבו את ארץ־יהודה כלל ולא „הכריתו מנחה ונסך מבית־ה'".

לדעתנו, היה יואל בזמן שיבת־ציון. כפי שאנו רואים מחגי וזכריה, היו אז שנות־בצורת. והבצורת באה לא על־ידי חוסר־מים, אלא על־ידי הארבה, שנחשב לנגע נורא בזמן ההוא. מלאכי (ג', י"א) אומר זמן מועט אחר־כך: „וגערתי לכם ב א ו כ ל ולא ישחית לכם את פרי־האדמה ולא תשכל לכם הגפן בשדה". ובזמן זה יובנו לנו דברי יואל: „ובני יהודה וירושלים מכרתם ל ב נ י־ה י ו נ י ם"—מלכי פרס כבר באו במשא־ומתן, ואף במלחמה, עם יושבי האיים היוניים, ודברי הנביא מכוונים כלפי הסגנים, שמכרו את

אחיהם שנתרוששו להיונים. עובדה זו מרומזות בנחמיה (ה, ח): „אנחנו קנינו את אחינו היהודים הנמכרים לגוים". היונים יושבי האיים ההם היו אז בעלי המסחר היחידים, שעסקו גם בסחר־אדם והם היו קונים את הנמכרים.

ואין לנו להתפלא כלל על עושר הסגנון של נביא זה. די לנו להעלות על דעתנו את סגנונו של ישעיה השני, שהיה כמעט באיתו זמן עצמו, כדי שנוכח באפשרות הדבר, שנביא שהיה אחרי זרובבל יתנבא בסגנון עשיר ויפה כסגנונו של יואל.

§ 34. מַלְאָכִי (לערך 475).

עם נביא זה מסתיימת תקופת הנביאים.

מי היה מלאכי?

כי אין זה שם עצם פרטי — נראה ממה שתרגמו השבעים „ביד מ ל א כ ו" במקום „מלאכי". התלמוד אומר: „מלאכי זה עזרא" (מגילה, ט"ו ע"א). הדברים האלה כשהם לעצמם אמתיים הם, אבל לא באותו מובן, שאמרום בעלי־התלמוד; כלומר: לא עזרא הוא בעל־הנבואות שבספר מלאכי, אלא ספר זה נקרא כך על שם המלה „מלאכי" שבפסוק א' של פרק ג': „הנני שולח מ ל א כ י ופנה דרך לפני" וגו' — ומלה זו מכוונת לעזרא (ולא לנחמיה, כמו שמחליט גרץ, כי המלות „אל היכלו" אפשריות הן רק בכהן). ואם כן אמת, אמנם, שמלאכי זה עזרא. אבל אין להבין את הדברים הללו, שעזרא הוא הנביא המסתתר תחת השם „מלאכי". שם הנביא בעל הנבואות שבספר „מלאכי" אינו ידוע לנו.

ז מ ן נבואת הנביא הזה היא בקירוב שנת 475, שאז אירעה התנפלות בני־נביות על האדומיים והתפרצותם של אלה האחרונים לתוך גבול יהודה, שהתנפלות זו גררה אחריה. ומסייעים לזה הכתובים המלאים התמרמרות על אדום שבראש הספר (א, ב'—ד').

הנבואות שבספר מלאכי טבועות הן במטבע מיוחד. אנו מוצאים אצל מַלְאָכִי יחס מיוחד אל הקרבנות (כמו שכבר העירונו למעלה). אין עוד אותו היחס השלילי אליהם, שאנו מוצאים אצל שאר הנביאים. אמנם, גם הוא מדבר על „גזול", שלא ירצה (א', י"ג) — כי על כן נביא הוא —, אבל הוא מדקדק בקרבנות, שלא יהיו בעלי מומים ו„גזול" ו„פסח וחולה" עומדים בעיניו במדרגה אחת (שם). אנו שומעים מפיו דברים כאלה:

„וכי הגישון עור לזבוח אין רע? וכי תגישו פסח וחולה אין רע?
„הקריבהו נא לפחתך—הירצך או הישא פניך?-אמר יהוה
„צבאות (א', ח').

גם אל התרומות והמעשרות התיחס בתשומת־לב מיוחדת:

„הביאו את־כל־המעשר אל בית־האוצר ויהי טרף בביתי

ובחנוני נא בזאת אמר יהוה צבאות, אם־לא אפתח לכם את
ארובות השמים והריקותי לכם ברכה עד־בלי־די" (ג', י').

אנו רואים, כיצד השפיעו החיים על הנביא. הוא עומד על צד הקרבנות וגם מגין הוא על הכהונה, שהקרבנות מסורים בידיה. אמנם, אף הנביאים הקדומים לא היו מתנגדי הקרבנות בעצם; אבל על־כל־פנים לא דאגו להם ביותר. מלאכי דואג להם, ואולם האמת נתנה להאמר: לא תמיד הוא מצדד בזכות הכהנים. להפך, הוא מדבר עמהם קשות:

„ואתם סרתם מן־הדרך, הכשלתם רבים בתורה, שחתם ברית
„הלוי, אמר יהוה צבאות. וגם אני נתתי אתכם נבזים ושפלים
„לכל העם, כפי אשר אינכם שומרים את דרכי ונושאים פנים
„בתורה" (ב', ח'—ט').

הנביא נשאר נאמן לדגלו!

הלאה אומר הנביא:

„וזאת שנית תעשו: כסות דמעה את־מזבח יהוה, בכי ואנקה,
„מאין עוד פנות אל המנחה ולקחת רצון מידכם. ואמרתם: על-
„מה?—על כי־יהוה העיד בינך ובין אשת נעוריך, אשר אתה
„בגדתה בה — והיא חברתך ואשת בריתך" (ב', י"ג—י"ד).
„כי שנא שלח, אמר יהוה אלהי ישראל, וכסה חמס על לבושו,
אמר יהוה צבאות, ונשמרתם ברוחכם ולא תבגודו" (שם, ט"ז).

יש אומרים, שהדברים האלה נאמרו כלפי עזרא, שהכריח לגרש את הנשים הנכריות, אבל מן הכתובים נראה, שלא לזה כיון הנביא, הוא אומר: „כסות דמעה את מזבח ה'" וגו',—ומזה נראה, שהגרושות היו באות אל מזבח ה' ובוכות. הרי שלא לנכריות הוא מכוין, כי הנכריות לא היו באות לבית־המקדש. אמנם, גרץ אומר, שהנכריות היו גיורות, משום שאי־אפשר הדבר, שהכהנים יעברו בגלוי על אסור החתון עם העמים עובדי־האלילים; אבל החלטה זו אינה נכונה: אילמלא היו הנכריות הללו גיורות, לא היה עזרא מכריח לגרשן, כי הגרים היו חשובים אז, וכבר נבא ישעיה השני (י"ד, א'): „ונלוה הגר עליהם ונספחו על בית יעקב". הרי שזה היה אז אידיאל. ומה שנוגע לתמיהתו של גרץ על שהכהנים עברו על אסור מפורש, אין לתמיה זו מקום כלל. כי קודם שבא עזרא ונתקבלה התורה בתור ספר־החוקים של כל עם ישראל, לא נתפשט אסור החתון כל־כך ולא נחשב להפרת־דת, מאחר שלכל מלכי יהודה וישראל היו נשים נכריות ובעל ספר „מלכים", שנתחבר אחרי מלכות אויל־מרודך, אינו מתרעם על זה ואינו מעלים דבר זה אפילו בשעה שהוא מדבר על הכשרים שבמלכי־יהודה. ובכן כמעט אין ספק בדבר, ש„מלאכי" אינו מדבר את דבריו הקשים כלפי גירוש הנשים בימי עזרא. אלה, הרואים בדברי הנביא

מחאה כלפי עזרא, מ ו כ ר ח י ם לישב כך את הדברים, ויהא אפילו בדוחק, מפני שלפי דבריהם היה מלאכי א ח ר עזרא, בין עליתו הראשונה והשניה של נחמיה. אבל לפי שיטתנו, שמלאכי היה ק ו ד ם עזרא, עולים דבריו אלה יפה: הם נאמרו כלפי העולים, שגרשו את נשיהם העבריות, שהעלו עמהם מבבל, ונשאו נכריות תחתיהן. הם באי ליהודה, שכאמור, נשארה שם דלת־העם. ובבל אותן השנים, שארכה גלות בבל, לא פסקה ההתחתנות בין היהודים והעמים השכנים. וכשבאו בני־הגולה נגררו הרבה מהם אחר מנהגי המקום שבאו לשם. רבים מהם גרשו את נשיהם העבריות וכנסו פלשתיות, אשדודיות, שומרוניות ועוד תחתיהן. כמובן, עשו זאת להנאתם: קצתם נתנו עיניהם ביופי, קצתם — בממון או בשלטון וכיוצא בזה. והנשים ה ע ב ְ ר י ו ת, שנתגרשו מבעליהן,—הן שבאו אל בית ה' וכסו דמעה את המזבח. ו ל ט ו ב ת ן הוכיח הנביא את הבוגדים ב„נשי־בריתם", „חברותיהם ונשי־נעוריהם".

ומלאכי לא רק היה מוכיח על ענינים שבין אדם למקום ועל הבגידה בנשים העבריות, אלא נתנבא גם לשנוי דתי יותר מקיף ויותר עצום.

כבר אמרנו למעלה, שבימי הנביאים האחרונים נמצא הישוב ביהודה במצב נורא. המסים היו מרובים. העניות הגיעה למרום־קצה. המצב המוסרי היה נורא מאד. לבעלי־הקרקעות הגדולים היו מתמשכנים לא רק נחלות העניים, אלא גם בניהם ובנותיהם (נחמיה, ה', א'–ח'). הכהנים היו „בוזי־ה'", הכשילו את הרבים, לא שמרו את דרכי ה' ונשאו פנים בתורה, ועל־כן היו נבזים ושפלים בעיני העם (מלאכי, א', ו'; ג', ח'–י'). והעם עצמו לא רק היה מזלזל בקרבנות ובתרומות ומעשרות, כמובא למעלה, אלא גם היו בו „מכשפים ומנאפים ונשבעים לשקר ועושקי שכר שכיר אלמנה ויתום ומטי [דין] גר (שם ג', ח'). ומעשים רעים כאלה לא היו דברים שבמקרה או נעשים לתיאבון, אלא היו ל ש י ט ה והיו נעשים „להכעיס": „באמרכם: כל עושי רע טוב בעיני ה' ובהם הוא חפץ; או איה אלהי המשפט?" (ב, י"ז); „אמרתם: שוא עבוד אלהים ומה בצע, כי שמרנו משמרתו וכי הלכנו קדורנית מפני ה' צבאות? ועתה אנחנו מאשרים (כלומר, מקנאים באשרם של) זדים" וגו' (ג', י"ד–ט"ו). ולעומת הרשעים הללו היו „יראי־ה'" מועטים כל־כך, עד שהנביא אומר עליהם, ש„יכתבו [ב]ספר זכרון לפניו" (ג, ט"ז). כך היה המצב החמרי והרוחני של המדינה הצעירה והעלובה. הכרח היה בדבר, שיבוא שנוי גדול מבחוץ, ואם לא— תאבד תקות שיבת־ציון לגמרי. הביעות מוסריות נתקבצו בחלל האויר של ירושלים: התמרמרות על נשואי הנשים הנכריות, שסכנה גדולה היתה

כרוכה בעקבם להאומה הישראלית, התמרמרות על העול החברותי, על הלחץ, שלחץ חלק אחד של הישוב הצעיר והרך את חברו, ועוד, — וכל אלו המתינו לאדם גדול, שיבוא וימלא תביעות אלו. ואדם גדול כזה לא היה אז ביהודה. על־כן נתנו טובי השבים את עיניהם ב„גולה", שנשארה בבבל ושהיתה גם עכשיו החלק היותר משובח של האומה: הם חכו, שמשם יבוא האיש המקווה. מלאכי קורא:

„הנני שולח מלאכי ופנה־דרך לפני, ופתאם יבוא אל
„היכלו האדון, אשר אתם מבקשים, — ומלאך הברית אשר
„אתם חפצים, הנה בא, אמר יהוה צבאות. ומי מכלכל את יום
„בואו, ומי העומד בהראותו?! כי־הוא כ א ש מ צ ר ף וכבורית
„מכבסים" (ג', א'—ב').

„אש מצרף" היה צריך להיות הבא—מה יפה ונמרצת מליצה זו!

ו„האדון" ו„מלאך־הברית" הזה בא סוף סוף ברמות שני אנשים: ע ז ר א ו נ ח מ י ה. כל אחד משני האנשים האלה היה ממלא מה שחסר בחברו והרי הם כאדם אחד בעל „דו־פרצופין". עזרא היה בעל־העיון ונחמיה היה בעל־המעשה. אך קודם שנרצה על פעולותיהם של עזרא ונחמיה, נעמוד על המקורות, שנשארו לנו ע"ד פעולות אלו — הספרים „עזרא" ו„נחמיה"—ונראה, ע"י מי נתחברו ועד כמה חשובים הם לנו בתור חומר היסטורי בשביל הכרת תקופתם של שני הענקים הללו.

שעור שלשה־עשר

העליה השניה (458—424).

§ 35. ספרי עזרא ונחמיה.

נמנו וגמרו כמעט כל החוקרים החדשים, שעזרא ונחמיה הם המשך מספר דברי־הימים: שני הפסוקים האחרונים של דברי־הימים ב׳ הם שני הפסוקים ומחצה הראשונים של עזרא. חוץ מזה, היו עזרא ונחמיה מחוברים ביחד והברייתא התלמודית (בבא בתרא, י״ד ע״ב), המונה „סדרן של כתובים״, מזכרת את „עזרא ודברי־הימים״ וא׳נה מזכרת את נחמיה כלל. בתרגום השבעים נקרא, כמו שהזכרנו כבר, ס׳ עזרא—עזרא א׳, ס׳ נחמיה—עזרא ב׳ (עזרא ג׳ הוא על־כן עזרא הגנוז ועזרא ד׳ הוא עזרא החיצוני) והם באים אחרי דברי־הימים. כי יש יחס בין עזרא ודברי־הימים—רואים אנו מן הברייתא הנזכרת, שעל פיה „כתב עזרא ספרו ויחס של דברי הימים עד לו״ (ב״ב, ט״ו ע״א; „עד לו״ פירש רש״י: „עד שייחס עצמו״). באמת הדבר הוא להיפך: בעל דברי־הימים כתב ספרו וספר עזרא, שגם נחמיה כלול בו; אבל הוא לא כתב את הספרים הללו, אלא חבר ואִחֵד את המקורות השונים שמצא לפניו, וקודם כל—את ספרי־הזכרונות (המימואַרים) של עזרא ונחמיה עצמם, שעל־כן נקראו שני הספרים האלה בצדק על שמם. מספרי־הזכרונות הללו עוד נשארו לנו פרקים שלמים בצורתם המקורית: אלו הם הפרקים, שבהם מוצאים אנו את עזרא ונחמיה בתור מדברים־בעדם (Jch-Form). באלה הם בעזרא: מן ז׳, כ״ז עד סוף ט׳; ובנחמיה הרבה יותר: 1) מן א׳, א׳ (חוץ מן הכתובת: „דברי נחמיה בן חכליה״, שהיא הוספת בעל דברי־הימים) עד ז׳, ו׳, ששם מתחיל „ספר היחש [של] העולים בראשונה״ (ז׳, ו׳ עד סוף פרק זה), שהיא מצויה גם בעזרא פרק ב׳ בשנויים מועטים; ואחרי שבפסוק ז׳, ה׳ אומר נחמיה בלשון מדבר־בעדו: „ואמצא ספר־היחש״, נראה לי, שאמנם היה „ספר־היחש״ נמצא בספר־הזכרון של נחמיה ובעל דברי־הימים העתיקו לא רק לתוך ספר נחמיה מפני שמצא אותו בזכרונותיו של זה, אלא גם לתוך תחלת ספר עזרא מפני ששם מסופרת העליה

הראשונה ויאה הדבר לתת שם את רשימת העולים הראשונים. 2) ספר-הזכרון של נחמיה מתחיל שנית, כפי הנראה, מפרשה י"א, שהיא המשך לפרק ז', א'—ה' מפני שבו נמשך ענין מעוט יושבי ירושלים (ז',ד') ומה שעשה נחמיה כדי להרבותם (פרק י"א). 3) שלישית מתחיל ספר-הזכרון של נחמיה מן י"ב, כ"ז ונמשך עד י"ב, מ"ג. 4) ורביעית הוא מתחיל מן י"ג, א' (ולדעת אחרים—מן י"ג, ו') ונמשך עד סוף ספר נחמיה. כל המקומית האלה הם, בלי שום ספק, קדומים ומקוריים והיסטוריים גמורים מפני שעזרא ונחמיה הם בהם מדברים-בעדם.

חוץ מזה, אפשר לחשוב לשאובות ממקורות קדומים גם את הפרשיות הארמיות שבעזרא (מן ד', ה', עד ו', י"ח), מפני שיש בהן תעודות רשמיות, שבודאי היו כתובות ארמית (הלשון המדינית והדיפלומאטית בימי מלכות פרס) או נשאבו ממקור ארמי: בלא זה אין לבאר, מפני מה כתב אותן בעל ספר דברי-הימים ארמית ולא עברית. כי בעל דה"י לא כתב פרשיות אלו בעצמו נראה גם מזה, שטעה וחשב את הדברים שבפרשה ד', ח'—כ"ג למתיחסים לבנין בית-המקדש, בימי כורש ודריוש, בעוד שבאמת אינם מתיחסים אלא לבנין החומה בימי ארתחשסתא (השוה: „ושוריא ישתכללון"—ד', י"ב—י"ג וט"ז); וטעות זו אינה אפשרית אלא אם שאב ממקורות יותר עתיקים.—גם פרשה י' (האחרונה) שבעזרא עושה רושם של שאובה ממקור קדמון; אילו היה בעל דברי-הימים מחברה ולא מסדרה, היה מסיים פרשה זו סיום נאות ולא היה כאילו מפסיק אותה באמצע.

ובנחמיה יש עוד פרשיות שאובית ממקורות עתיקים, חוץ מן המקורות של מדבר-בעדו, שמנינו למע, ה. כאלו הן ח', ט' וי', שבהן מסופר ענין הכרזת התורה בהקהל. כל סגנון הפרשיות האלו והציורים החיים שבהן מעידים, שהן שאובות ממקור קדמון. והמקור הזה יכול להיות או ספר-הזכרונות של עזרא או זה של נחמיה, כי שני אלה עמדו בראש ההכרזה. אבל אילו היה ספר-הזכרון של נחמיה מקור שלש הפרשיות האלו היה, ראשית, נשאר בהן הסגנון של מדבר-בעדו, שיש ברוב ספר נחמיה (בעוד שבעזרא הוא המעוט שבמעוט), ושנית, היה נחמיה מבליט את פעולתו ביותר, כדרכו, בעוד שבפרשיות אלו עזרא הוא הפועל הראשי ונחמיה הוא רק מן הבאים על החתום. כל אלה מכריחים אותנו להחליט, שהפרשיות הללו ניטלו על-ידי בעל ספר דה"י מספר-הזכרון של עזרא מפני שבעל דה"י ידע, שעזרא היה כאן העיקר בתור „סופר תורת ה'"; ומפני שזה אירע בימי נחמיה ובאמצע פעולותיו לטובת חזוק-ירושלים, על-כן הכנים פרשיות אלו לתוך מה שאנו קוראים עתה ספר נחמיה (ובימי-קדם היה ספר אחד עם עזרא ואף מחובר אל דברי-הימים, כנזכר למעלה). ומאחר שקודם הביא את דברי נחמיה בצורת מדבר-בעדו, החליף כאן את דברי עזרא ממדבר-

בעדו לנסתר.

כל שאר הפרשיות והפסוקים שבעזרא ונחמיה הם של בעל דברי-הימים, ורובם ככולם מלאים רוח מדרשי, וביחוד כוונתם לפאר ולרומם את הכהנים ואת ערך המצוות התלויות במקדש, כדרכו בדברי-הימים.

וראוי לשים לב, שבהוספתו בראש פרק י״ב שבנחמיה (א׳—כ״ו), שבהרצה לתת ספר-יחש של הכהנים והלויים, היקרים לו ביחוד, שעלו בימי זרובבל ויהושע, הגיע לידי כך, שהזכיר כבר את הכהן-הגדול ידוע בימי „מלכות דריוש הפרסי״ (י״ב, כ״ב), כלומר דריוש השלישי, האחרון (קודומאַנוס), שאבד את פרס במלחמתו עם אלכסנדר מוקדון, שהרי מתוך „קדמוניות היהודים״ ליוסף פלאוויוס (ט׳, ח׳) נודע לנו, שידוע זה היה בימי אלכסנדר מוקדון. ומזה יש להגביל את הזמן, שבו נסדרו עזרא ונחמיה ודברי-הימים: תחלת מלכותו של אלכסנדר מוקדון או, לכל המוקדם, סוף מלכות פרס, אחרי שפסקה הנבואה והתחיל „מדרש ספר המלכים״—ראשית האגדה, שחלה ביחד עם התחזקות הכהונה והמצוות המעשיות בישראל.

§ 36. פעולות עזרא (458 ואילך).

בשנת שבע לארתחשסתא הראשון (465—424), ובכן בשנת 458 לפני ספה״נ, בא עזרא הכהן, כפי הנראה, ממשפחה חשובה ומפורסמת, לארץ-ישראל בתור „סופר״. מלת „סופר״ מבוארת בעברית: „סופר דברי מצוות ה׳ וחוקיו על ישראל״ (עזרא, ז׳, י״א) ובארמית (שם, ז׳, י״ב): „ספר דתא די אלהשמיא״. קודם לכן (ז׳, י׳) מתוארת עבודתו: „עזרא הכין לבבו לדרוש את תורת ה׳ לעשות וללמד בישראל חוק ומשפט״. הוא, איפוא, לא כותב התורה, אלא יודע-ספר—יודע לקרוא ולהסביר את התורה. ובזה לא היה היחידי: בנחמיה (י״ג, י״ג) נזכר „צדוק הסופר״. ובידי עזרא הכהן והסופר הזה עלה הדבר על-ידי השתדלות אצל ארתחשסתא להשיג רשיון, שיעלה הוא עם חבורת-אנשים ליהודה ויפיץ שם את תורת-ה׳. הוא שמע, כפי הנראה, שמועות רעות בדבר כל אותה הירידה המוסרית, שמוכיח עליה „מלאכי״. וכך התחילה העליה השניה (456—454).

עזרא מקבץ 1496 איש אל הנהר אהוא. כשנתקבצו ראו, שאין ביניהם לויים. והלויים הלא נצרכים הם לשם העבודה שבמקדש. הוא שולח שליחים לכסיפיא אל אדו (שכנראה, היה בעל השפעה מרובה). והם מביאים לו 38 לויים וגם 220 נתינים שהיו נצרכים כדי למלאות את העבודות הגסות במקדש. עליה שניה זו נקראת „יסוד המעלה״.

עזרא מתירא לנסוע בלוית מספר מועט כזה של אנשים משום שהדרכים היו אז בחזקת סכנה; אבל מתבייש הוא לשאול מן המלך חיל ופרשים לשמירה, שהרי הוא שליחו של מקום וחרפה היא לאדם שכמותו

לבקש עזר מבשר-ודם: „כי אמרנו למלך לאמר: יד אלהינו על-כל-מבקשיו לטובה ועוזו ואפו על כל עוזביו" (עזרא, ח', כ"ב)... בשנים-עשר לחודש ניסן עזבה החבורה הבלתי-גדולה את נהר אהוא, ואחר 5 חדשים באו לירושלים, בקירוב לפני ראש השנה, אחרי שבאו לירושלים הם מקריבים קרבנות תודה על שעברו את הדרך בשלום— ומיד מתחלת העבודה: השרים נגשו והתאוננו, כי נשואי הנשים הנכריות נתרבו מאד ואף הרבה מן האנשים היותר מעולים ומן הכהנים נכשלו בדבר זה.

עזרא בא לכלל יאוש: כלום צריכים היו היהודים לסבול כל-כך הרבה צרות ועינויי-גלות כדי שלבסוף יתבוללו בעם-הארץ ? הוא קורע את בגדיו, מורט את שערותיו, יושב בתענית ומתודה. אחרי הידוי קם איש אחד ושכניה בן יחיאל שמו, ואומר, שבשעה כזו אין להתיאש ולהסתפק בצום ובבכי. צריך לעשות מעשה רב. צריך להכריח את אלה, שנשאו נשים נכריות, שיגרשו אותן. קשה מאד היה לעזרא— ואחר-כך לנחמיה—לעשות מעשה כזה. יכולים היו לאסור על העם נשואי הנשים הנכריות להבא, אבל לגרש את הנשואות, שכבר ילדו בנים לבעליהן היהודים, קשה היה מאד, ואף-על-פי-כן נעשה הדבר הזה.

הוחלט הדבר לכרות ברית עם העם „להוציא כל נשים והנולד מהם" (עזרא, ו', ג'), נשלחו כרוזים (הירולדים) לקבץ את כל העם ירושלימה, „וכל אשר לא יבוא לשלשת הימים כעצת השרים והזקנים יחרם כל רכושו (מזה נראה, כי לעזרא היה יפוי-כח מארתחשסתא, ככתוב בתעודה הארמית שבעזרא ז', שגרץ חושב אותה למזויפת) והוא יבדל מקהל הגולה" (שם, ח'). ליום השלישי נתאספו כולם לירושלים, כי הארץ היתה מועטת באוכלסין. ואז התחיל מחזה קורע-לב. לכל הדברים המציירים מחזה זה יש גון ריאלי ואינם מקושטים בפטורי-ציצים של אגדות, כספורים שבספר שופטים וכיוצא בהם. בריאליות גמורה מתוארת (עזרא, י', ט'—י"ז) האספה העממית שהיתה אז. העם התאסף „ברחוב בית אלהים", והנאספים היו „מרעידים על הדבר ומהגשמים" (שם, ט'). כמה פשוטים ואמתיים הם הדברים הללו!.. ובאספה זו הוחלט לקבוע ועד, שיחקור וידרוש, מי הם הנושאים נשים נכריות. אלה, שאינם דרים בירושלים, צריכים לבוא לירושלים עם זקני עירם ושופטיה. אחרי הספור הזה אנו מוצאים רשימה של כהנים, שנשאו נשים נכריות,—ובזה נשלם ספר עזרא. כפי הנראה, לא עלה בידי עזרא, שלא היה עז-הרצון ואדם שלא ישוב מפני כל, אלא „סופר" ואדם בלתי-מעשי כל-כך, להביא את הענין לידי גמר. רק נחמיה המעשי ובעל הרצון התקיף סיים מה שהתחיל עזרא. הוא, שהיה גם פחה ביהודה, לא נתירא מפני שום אדם ושום דבר. הוא היה מוכשר גם לקלל ולמרוט—לשם המטרה שהציב לו. אכזריות היתה בדבר. אף-על-פי שאכזריות זו ניטל עוקצה ממנה, כשאנו זוכרים מה שבארנו למעלה, אצל מלאכי (§34), כי הנושאים נשים

נכריות היו דוחים מפניהן את נשיהם העבריות, שהיו „מכסות דמעה את מזבח־ה׳, אבל,אף אם אכזורי היה המעשה—מוכרח היה. אילמלא הוא - היו היהודים המועטים נטמעים בין הגויים. יש רגעים בחיי־האומה, שמשתכח בהם הקריטיריון של טוב ורע, רחמנות ואכזריות: אז שולט קריטיריון אחר, יותר נבוה,—חפץ־הקיום!—. נתוח קשה עשו עזרא ונחמיה בגוף האומה. אבל אילמלא נתוח זה היה הרקבון שבאבר המנותח מאָרס את כל הגוף.

כי נתוח קשה ואכזרי זה לא עבר בלי התמרמרות מבפנים ומבחוץ— זהו דבר מובן. מבפנים כעסו החורים והכהנים, שהם הם שהתחתנו באריסטוקראַטיה הנכרית,—וכעס זה הביא אחר־כך לידי בנין ההיכל על הר־גריזים. ומבחוץ נתגברה השנאה לישראל מצד כל העמים הקרובים ליהודה (השומרונים, בני־עמון, המואבים, הערביים). שנאה זו התחילה, כמו שראינו עוד בימי זרובבל,כשנדחו העמים האלה מלהשתתף בבנין בית־ה׳,ונתגברה בזמן עזרא ונחמיה. בראש השונאים עמדו אנשים חרוצים: סנבלט החורוני, שעתה מצאנו את שמו „סנאבלט פ(ח)ת שמרין" בפאפירוסים הארמיים החדשים, שנמצאו אף הם במצרים ושהוציא הפרופ׳ זאכוי (השם „סנבלט" הוא אשורי והוראתו: „סין החיה"); טוביה העמוני (ולשם גנאי: „העבד העמוני"), שהשם „יה" שבשמו מוכיח, שהשפעת היהודים על העמים שכניהם היתה חזקה, גשם הערבי ועוד. כל אלה הציקו ליהודה בימי עזרא ונחמיה הרבה, כמו שנראה להלן.

לזמן זה מיחסים נרץ וגייגר את מגילת „רות". יש אומרים,שמגילה זו נתחברה נגד זרובבל. מטרתה להוכיח,שמוצאו אינו עברי טהור,אחרי שהוא מזרע מואב. דעה זו אינה נכונה כלל. אנו רואים, שבמגילת רות מתוארת „רות המואביה" בתור אשה אידיאַלית,—ולא כך היה מתאר אותה בעל המגילה אילמלי היה מתכון לגנות את מוצאו של זרובבל.ובכלל אין בכל המגילה אף סימן של התנגדות לבית־דוד. קרובה לאמת בעינינו היא הדעה, שבמגילת רות נתבטאה השקפה אחרת על נשואי הנשים הנכריות,—השקפה, שהיא שונה מזו של עזרא ושהביטה בעין טובה עליהם ובמגילה זו נשתקפה מאליה—בלי כוונה מכוונת—השקפה זו, שהיתה נגד השקפתם של עזרא וחבריו. כי בודאי היו ביהודה הרבה מתרעמים על מעשה זה. אבל עזרא חשב את הדבר להכרחי. אנו רואים, שמעשהו הראשון היה—לא פרסום התורה, שהעלה עמו מבבל, אף־על־פי שזו היתה, לכאורה,מטרת עליתו ליהודה, אלא גירוש הנשים הנכריות, מפני שלדעתו סכנה היתה צפויה מהן לכל התורה החדשה שהעלה עמו. השפעת התורה בנידון זה היתה אמנם, גדולה (נחמיה, י״ג, א׳—ג׳), אבל, אם נשפוט מתוך סדר הדברים בעזרא ונחמיה, התחיל עזרא את גירוש הנשים הנכריות עוד לפני הכרזת

התורה בהקהל. ובודאי לא הסכימו רבים למעשהו זה, כי באמת היתה בו הרבה אכזריות: הרבה נשים נתאלמנו, הרבה ילדים נתיתמו על־ידו. וגם הרחקת השומרונים, שרובם ככולם היו מבני עשרת־השבטים שנטמעו בהם מעט כותים, לא היה מעשה רך ונעים. בזה נתגלה ריגוריסמוס דתי. אבל כבר אמרנו, שאכזריות זו היתה הכרחית. כל המומנטים ההיסטוריים הגדולים מתלוים ע״י מעשי־אכזריות. בלי „הקזת־דם״, שהיא מרגיזה את רוחנו ומחרדת אותנו עד היסוד בנו, לא היה נעשה שום דבר בהתפתחות האדם. ומומנט גדול כזה עבר על היהדות בימי עזרא ונחמיה: להיות או לחדול—זו היתה השאלה! סכנה היתה צפויה לקיום האומה היהודית ולטהרת היהדות מצד נשואי־התערובות. היהדות היתה מתרוקנת מתכנה אילו ספגו היהודים לתוכם את השומרונים. צריך לזכור, שהיהודים שבי־ציון נצרפו כבר בכור הגלות. הגלות והצרות נטעו בלבם את היהדות הנבואית. השומרונים, אף אם כרובם היו בני עשרת השבטים, לא נצרפו בכור־עוני זה. ולפיכך, אילמלי נתאחדו היהודים עם השומרונים, לא היתה היהדות נשארת בטהרתה ורוממותה הנבואיות: לשומרונים לא היו לא ירמיה ולא יחזקאל ולא ישעיה השני. השומרונים לא היו יכולים לעכל את היהדות ולעשותה לדמם ובשרם כמו שנעשתה להיהודים. כי להם היתה היהדות דבר שבא מן החוץ ולא שנבע מתוך פנימיות נשמתם. ולפיכך, אילו היו מקבלים אותה, בודאי היו מעברים את צורתה, כמו שעשו העמים עם הנצרות, שגם היא היתה בעצם וראשונה לא יותר מתנועה עברית טהורה. ובכן היו לפני עזרא שתי דרכים: או טשטוש הצורה היהודית הלאומית או—האכזריות. ומשני מיני הרע בחר בקטן מחברו. ומענין הדבר, שעזרא לא בקש כלל סמוכין למעשיו בתורה. נחמיה סומך על הכתוב: „לא יבוא עמוני״ וגו׳, אבל עזרא מתנגד יותר להתחתנות עם השומרונים, שבעצם לא היו זרים ליהודים כעמונים ומואבים. כי בעיקר הדבר לא עשה מה שעשה על־פי השקפה דתית, אלא ע״פ אינסטינקט לאומי,— אותו אינסטינקט, שהוא מבכר מצוות קלות ידועות על החמורות ומדקדק בהן כחוט השערה מפני שהוא מרגיש, שהן, ודוקא הן, כתרים הן בפני ההתבוללות.

עזרא לא מלא את כל התקוות ששם בו מלאכי. הוא לא היה אותה „אש־המצרף״, שעליה נבא הנביא. וקצת גרמו לזה גם מאורעות היסטוריים. שאירעו אז בסוריה.

פחת עבר־הנהר (הסאַטראַפּ הסורי) מֶיגַבִּיז (Megabizes), שתחת רשותו עמדו גם מדינות שומרון ויְהודה, מרד אז במלך פרס ונחל נצחון אחר נצחון. בארץ יהודה התחילה אז תנועה. התחילו מחזקים את חומות ירושלים (חומות היו מכבר, עיין למעלה, § 30). השומרונים הלשינו אל מלך פרס,

שהיהודים מחזקים את החומות ומתכוונים למרוד בו ולהחזיר לעצמם את חירותם המדינית. תוצאות הדבר היו—שהחומות נפרצו והשערים נשרפו (נחמיה, א', ג'). ויחד עם זה התגבר עוד הפעם היאוש ביהודה ולא היה הפץ בתקונים דתיים וחברותיים. דומה כאילו עלה כל עמלו של עזרא בתוהו.

בעינינו גדול ערכן של פעולות עזרא, מפני שהתלמוד מרבה לספר בשבחו וליחס לו מעשים גדולים. אבל בדורות הסמוכים לו יותר לא היתה לו עדיין השיבות זו. בספר בן-סירא (במקור העברי, שנמצא ב„גניזה" הקהירית) יש ז' פרקים הנקראים „שבח אבות עולם". בפרקים אלה מונה בן-סירא את כל האנשים הגדולים, שעמדו לישראל בכל הדורות, כסדרם עד שמעון הכהן הגדול. בתקופה שלנו הוא מזכיר את נ ח מ י ה ב ל ב ד ו ל א א ת ע ז ר א, אף-על-פי שלכאורה חשובים לו יותר העסקנים הדתיים מן העסקנים המדיניים. רנאן מוציא מזה, שעזרא לא הספיק לעשות כלום. אבל אין שום ספק, שתפס מקום חשוב בירושלים, שהרי נחמיה מזכיר אותו בספר-זכרונותיו המקורי (נחמיה, י"ב, ל"ו) בתור הולך לפני הכהנים בשעת חנוכת חומת-ירושלים. יש אומרים, שסוף פסוק זה הוא מאוחר משום שנחמיה לא היה מכנה את דוד בשם „איש-האלהים"; אבל זו אינה ראיה, שהרי אנו רואים בספר-זכרונותיו (י"ג, כ"ו), שגם לשלמה הוא מתיחס כמעט ביחוס כזה: הוא קורא לו „אהוב לאלהיו". התלמוד מציג את עזרא בשורה אחת עם משה (סנהדרין, כ"א ע"ב). הדבר מובן, שבעיני בעלי-התלמוד, יורשי ה„סופרים", היתה חשיבות יותר גדולה לעזרא הסופר מלנחמיה הפחה. בכלל, חוק היסטורי הוא, שחשיבותם של מאורעות ואנשים היסטוריים עולה ויורדת בתקופות היסטוריות שונות בהתאמה לרוחות השולטות בתקופות ההן. כן, למשל, נתעלה ערכם של החשמונאים בדורנו ונתמעטה דמותו של נחמיה בדורות התלמודיים. אבל אין ספק, שבהתגשמות כל המעשים בתקופת-התחיה ההיא תופס נחמיה את המקום הראשון. ובשעה שעזרא עמד חסר-כח בפני המאורעות, שקמו להרוס מה שנסה הוא לבנות, הופיע נחמיה על הבמה.

כבר אמרנו, שנשרפו שערי ירושלים. אי-אפשר היה לדור בה מפני הסכנה. השונאים עטרו אותה מסביב. המצב היה נורא מאד. ואף עכשיו קוו שבי-ציון להצלה, שתעמוד להם ממקום אחר — מן ה„גולה" שמחוץ-לארץ.

37 §. פעולת נחמיה (445—424).

בשושן הבירה היה יהודי בעל-השפעה גרולה: נחמיה בן חכליה (לפי הנראה, צריך לקרוא: חֲכַלְיָה—חכה-ליה, השוה „פטי-ליה" שבפאפירוסים

הארמיים מימי עזרא ונחמיה), שר־המשקים של המלך ארתחשסתא הראשון. שרי־המשקים, כהסריסים, היו בעלי השפעה גדולה בחצרות מלכי־המזרח הקדמונים. „שר־המשקים" לא היה רק משקה ממש, אף־על־פי שאנו מוצאים את נחמיה (ב׳, א׳) מגיש יין למלך, אלא זה היה תואר נכבד וחשוב מאד (רַב־שָׁקֵי באשורית—רבשקה).

נחמיה בן חכליה היה אישיות מצוינת מאד, אחד מן הגבורים המעטים, שרצונם בורא את ההיסטוריה. הקו הראשי בדמותו הרוחנית של נחמיה הוא—מ ע ש י ו ת ו. אמנם, אנו רואים, שכשהוא בא לירושלים הוא עוסק בענינים דתיים כגירוש הנשים הנכריות; אבל גם דבר זה עשה מצד הצורך המעשי וכאיש־מעשה גמור. כשבאו אליו השליחים מיהודה (כמו שנראה להלן), ספרו לו מן המצב החמרי הרע בלבד. וכשהוא בא לירושלים הוא שם לב, קודם־כל, לבצר את החומות וכדומה, ורק אחרי כך הוא מטפל במצב הרוחני. ואף טפולו ברוחניות אינו אלא משום הצד המדיני שבה: הוא בקש ליסד מ ש ט ר מ ד י נ י ־ ד ת י מבוסס ומתוקן, ומטעם זה הוא אוסר מקח־וממכר בשבת, מגרש את הנשים הנכריות, דורש את מניות הכהנים ועוד.

על־פי טבעו היה אדם עומד על דעתו, קשה, ולפעמים—כשהשעה היתה צריכה לכך—אף אכזרי—„דיקטאטור" במלוא מובן המלה. אבל מי שמאשים את נחמיה על אכזריותו הרי זה מעיד על עצמו, שאין הוא מבין מה טיבה של היסטוריה. את האנשים הגדולים אין למוד בקנה־המדה הרגיל. אין לדונם לכף־חובה על מעשיהם הנראים כאכזריים — ממש כמו שאין להאשים כף־סלע שעל שפת הים על שניו החדות, שניזוקות בו הדוגיות הקטנות. בפארלאמנט האשכנזי האשימו פעם אחת את ביסמארק על ששקר ורמה כל ימיו; וביסמארק עמד על רגליו וקרא: „אמת, שקרתי ורמיתי, אבל מעולם לא עשיתי זאת לטובתי ולהנאתי ותמיד עשיתי זאת לטובת גרמניה!"—ו ג ד ו ל היה ביסמארק באותה שעה, אף אם טוב ומוסרי ל א היה... נחמיה לא שקר ולא רמה, אלא קשה היה ימעמיד על דעתו, וכשהוא אומר בזכרונותיו פעם אחר פעם: „זכרה לי, אלהי, לטובה!" — אין להאשימו על־כך ולחשבו לאדם קטן, המבקש שכר פעולתו: כ ל מה שעשה — עשה לטובת עמו ו כ ל ו ם ל א עשה לטובת עצמו. נחמיה לא היה לא פילוסוף ולא נביא, אלא אדם מסור בכל לבו ונפשו לעמו. ואין דבר שעמד בפני רצונו הכביר. אם היתה מדינה יהודית בימי בית שני, שיכלה אחרי שלש מאות שנה להוציא מתוכה חשמונאים ולהטיל אימה גם על גבורי־רומי—נזכורה־נא לטובה על זה את נחמיה בן חכליה!

בחודש כסליו שנת עשרים למלכות ארתחשסתא (שנת 445 לפני

ספהנ"ו) בא אל נחמיה חנני „אחד מאחיו" („אח" במובן של קרוב), „הוא ואנשים מיהודה", והם מספרים לו, שיהודה נמצאת עכשיו „ברעה גדולה ובחרפה וחומת ירושלים מפורצת ושעריה נצתו באש" (נחמיה, א', ג'). ידיעה זו עושה רושם מדכא על נחמיה. צריך להשיג רשיון מן המלך לנסוע ירושלימה. כששאל אותו המלך פעם אחת בשעה שהגיש יין לפניו: „מדוע פניך רעים? ואתה אינך חולה, אין זה כי אם מרוע־לב (כלומר, מתוך מצב־רוח מדוכא)" (שם, ב', ב'), — השיב: „...מדוע לא ירעו פני, אשר העיר בית קברות אבותי חרבה ושעריה אוכלו באש". תשובה זו היא האראקטיריסטית למדי („העיר בית קברות אבותי"). נפלא הדבר: החזיונות ההיסטוריים חוזרים ובאים... גם אז היו צריכים להבליט את הצד הזה—צד הפיאֶטיסמוס אל ארץ האבות — של תנועת־התחיה כדי שלא להביא לידי חשד של מרידה ושל כוונות מדיניות...

המלך מרשה לו לנסוע לירושלים וגם נותן לו אגרות אל פחת עבר־הנהר, שיגן עליו, ואל שומר הפרדס (כלומר היערות) אשר למלך, שיתן לו עצים „לקרות את שערי הבירה" וגו' (שם, ז'—ח'). אבל הדבר נודע לסנבלט וחבריו והם מתכוננים להפריע בעדו. נחמיה משתדל לפעול בחשאי. היא בא בסתר (Jncognito) לירושלים. שלשה לילות רצופים הוא סובב את העיר בלוית מתי־מספר ו„שובר (כלומר סוקר; ודומה לו: „סבר פנים יפות") בחומות ירושלים" (שם, א', י"ג). אחר־כך הוא מקהיל את הכהנים ואת החורים והסגנים, מודיע להם את דבר הרשיון, שיש לו מן המלך לקומם את הריסות העיר החרבה, ומציע להם לגשת אל המלאכה. בספר עזרא אנו מוצאים, שהמלך נתן כסף לבנין מבית־גנזיו. אבל באמת נתן המלך רק עצים לבנין, ושאר ההוצאות נתחלקו בין עשירי העם והכהנים (שגם ביניהם כבר היו עשירים) (נחמיה, ג', א'—ל"ב).

שונאי היהודים לא יכלו לראות בקור־רוח את המעשים שנעשו ביהודה. קודם כל נסו להעליל עליהם, שהם רוצים לעשות מלוכה ולמרוד במלך פרס. עלילה זו היתה אמתית ולא־אמתית: אמת היתה, שרצו ליסד מדינה עברית, ולא אמת היתה, שבקשו למרוד, לפי שהמדינה העברית היתה כאין מול מלכות פרס. כשראו השונאים, שהיהודים ממשיכים את עבודתם, פנו אל הלגלוג—אולי ימית הצחוק. כמה לעג עוקץ יש בדברים: „מה היהודים האמללים עושים? וגו', גם אשר הם בונים — אם יעלה שועל ופרץ חומת אבניהם" (ג', ל"ד—ל"ה). וכשנוכחו, שגם הלגלוג אינו פועל כלום, פנו אל הכח. סנבלט וטוביה והערביים והעמונים והאשדודים קשרו קשר להתנפל ביחד על בוני החומה בהיסח־הדעת, להרגם ולהשבית את המלאכה (ד', א'—ב'). אבל הקשר הזה לא הצליח כלל, הודות לאמצעים,

שאחז בהם נחמיה. כשנודע לו דבר הקשר, העמיד את העם למשפחות מזוינים בכלי־זינם וחזק את רוחם בשם ה׳ להלחם בשונאיהם ולהגן על העיר. וכששמעו האויבים, שנודעה מחשבתם, נמנעו מלהתנפל. אבל נחמיה היה נוהג מאז זהירות יתרה: חצי נעריו היו עושים במלאכה וחצים היו נכונים למלחמה; וגם אלה העושים במלאכה היו עובדים בידם האחת ובשנית מחזיקים בשלח (ד׳, י״א—י״ב). וכשראו השונאים, שאף קשר זה לא הצליח, פנו אל הערמה. הם ידעו, ש„נשמת" כל המלאכה הוא נחמיה, ועל־כן התנקשו בנפשו. הם עשו בערמה: הזמינו אותו להיעד עם סנבלט וגשם (ראש־הערביים) „בכפירים, בבקעת אונו" כדי להרגו שם. נחמיה, אף־על־פי שידע את כוונתם האמתית, משיב להם תשובת־תם: „מלאכה גדולה אני עושה ולא אוכל לרדת; למה תשבת המלאכה כאשר ארפה וירדתי אליכם?" (ו׳, ג׳). אחר־כך שלחו לו מכתב־גלוי:

„בגוים נשמע וגשמו אומר: אתה והיהודים חושבים למרוד,
„על־כן אתה בונה החומה ואתה הוה להם למלך (כדברים
„האלה). וגם נביאים העמדת לקרוא עליך בירושלים לאמר:
„מלך ביהודה! — ועתה ישמע למלך כדברים האלה; ועתה
„לכה ונועצה יחדו" (נחמיה, ו׳, ו׳—ז׳).

ונחמיה משיב להם תשובה ישרה: „לא נהיה כדברים האלה, אשר אתה אומר, כי מלבך אתה בודאם, כי כלם מיראים אותנו" וגו׳ (שם, ח׳—ט׳).

וכשראו, שגם ערמה זו לא הצליחה, חבלו תחבולה אחרת: אמתות הספור הבא אינה בטוחה מפני שנחמיה י כ ו ל היה לטעות ולחשוב דברי־אמת לתחבולת־און, אבל כך האמין נחמיה וכך הוא מספר: הם שכרו איזה „נביא", שמעיה בן דליה, שיגלה לנחמיה בערמה, שמתנקשים בנפשו, וישיא לו עצה להסתר בבית ה׳. הם התכוונו לאחוז בערמה זו שני שועלים בבת אחת: אם נחמיה ישמע לעצתו של שמעיה, אז, ראשית, יעיד בזה על עצמו, שהוא פחדן, ויהיה לבוז בעיני העם; ושנית, יעשה שנוא־נפשו של העם במחלל הקודש (משום שאסור היה לו, בתור „ישראל", להכנס לפנים המקדש) — וזו תהיה מיתתו הרוחנית. אבל נחמיה משיב בגאון: „האיש כמוני יברח? ומי כמוני, אשר יבא אל ההיכל וחי? לא אבוא!" (שם, י״א).

אמנם, ראויה היא תשובה זו למי שהשיבה!

כשנגמר בנין החומה הורגשו שני דברים. ראשית, אחרי שירושלים הוקפה חומה, הורגש ביותר, שהיא מיועטת באוכלסין עד מאד. צריך היה להושיבה, ולתכלית זו החליט נחמיה, שאחד מכל עשרה יושבים בגבולי יהודה יבואו לשבת בירושלים. חלוקה זו נעשתה על־פי גורל — תחבולת־אונס למחצה. הודות לתחבולה זו באו לירושלים הרבה כהנים, לויים ועשירים, שהכניסו רוח־חיים לתוך העיר. ירושלים נעשתה מעכשיו למרכזה האמתי

של יהודה, ללבה ממש של כל הארץ (כפארים לצרפת). כי בלי מרכז גדול, שהחיים יפכו בו בחזקה, אי־אפשר לה למדינה קטנה, שתהא עשירה בחייה הרוחניים. אבל יחד עם התרכזות זו של טובי כחות־האומה בעיר־הראשה התחיל גם הנגוד הפנימי בין „ירושלים ויהודה". „יהודה" נקראו מאז במשך זמן מרובה כל ערי־המדינה הקטנות ויושביהן נקראו בשם „עם־הארץ",— שם, שנעשה אחר־כך נרדף לגסות ובערות.

שנית, במשך הזמן, שעסק העם בבנין, וגם בזמן שקדם לו, התרושש העם ונדלדל לגמרי. וההתנפלויות של השונאים, שהפריעו בעד המסחר ועבידת־האדמה, ביחד עם שנות־הבצורת, שהיו אז זו אחר זו, רוששו את העם עוד יותר. ואז התחיל ביהודה אותו הפרוצס האיקונומי, שהיה בא בימי־קדם במצב כזה תמיד: מתחלה עוברת האדמה לרשות עשירי הארץ לפרעון חובותיהם, ואחר־כך נפרעים החובות ממשפחותיהם של בעלי־החובות וגם מגיפם והמלוים כובשים את בניהם ובנותיהם לעבדים ולשפחות. חזיון כזה היה גם ביהודה בתחלת בית שני. העבדות היתה כפולה: משועבדים היו בני העם הפשוט למלכות־פרס ולעשירי ישראל. כבר הבאנו למעלה (§ 31) את הדברים הנוראים: „והארץ, אשר נתת לאבותינו לאכול את פריה ואת טובה, הנה אנחנו עבדים עליה" וגו' (ט', כ"ו—כ"ז). בין העם התחילה תסיסה חשאית, שהיתה יכולה ליעשות מסוכנת לישוב הצעיר. צריך היה לשחרר את המשועבדים, לקרוא „שמיטה" (Seisachthia) לחובות ולהעמיד את האכרים שהתרוששו על הקרקע עוד הפעם. ונחמיה, בעל הרצון הכביר, לא שב גם מפני אמצעי חריף כזה, שהוא מקומם תמיד את בעלי־הרכוש והתקיפים נגד הסדר החדש: הוא מ כ ר י ח את העשירים להשיב לעם את אחוזותיו. ריפורמה זו היא אולי היותר חשובה של נחמיה: היא הכשירה את גדול הישוב הצעיר בעתיד.

מלבד הריפורמות החשובות שמנינו, עשה נחמיה חנוכת־הבית. החניכה נעשתה ברוב הדר ע"י תהלוכה הגיגית מרובת־עם. זוהי פעולת נחמיה בעליתו הראשונה.

אנו עוברים למקום היותר קשה ומעורפל בתקופתנו: פ ר ס ו ם ה ת ו ר ה. השאלה, מי פרסם את התורה ובמעמד מי נתפרסמה, קשה היא מאד. רגילים אנו לדבר על עזרא ונחמיה בבת אחת, כאילו אין שום ספק בדבר, ששני האנשים האלו עבדו ופעלו ביחד. אבל באמת אין זה מן הדברים, שאין להרהר אחריהם. יודעים אנו, שעלית עזרא היתה בז' לארתחשסתא ועלית נחמיה בכ', ואם כן הרי היה סיפק בידי עזרא לפרסם את התורה עוד קודם עליתו של נחמיה. רק מה שנחמיה חתם על כתב־האמנה מכריחנו לומר, שנחמיה היה עם עזרא באותו מעמד. בכל שאר המעשים לא מצינו, שפעולתם תהא משותפת. יוסף פלאַוויוס

(קדמוניות, י"א, ה', ה' ואילך) מדבר קודם על עזרא ואחר-כך, אחרי שספר את דבר מיתתו של עזרא, הוא מתחיל לדבר על נחמיה; באופן שמתוך סדורו יוצא, שפעולת האחרון התחילה אחרי שנסתיימה פעולתו של הראשון. החוקרים החדשים נחלקים בדעותיהם. יש אומרים, שנחמיה עלה בפעם הראשונה לירושלים ושהה שם י"ב שנים (נחמיה, ה', י"ד) ואחר-כך שב לפרס, ובעת ההיא—בימים שלא היה נחמיה בירושלים—חל זמן פעולתו של עזרא, ואחר-כך שב נחמיה עוד הפעם לירושלים. לפי זה לא השתתף נחמיה כלל בכל מה שעשה עזרא. לדעה זו יש הרבה מתנגדים. ובין המתנגדים נמנה גם ווילהויזן. הוא מחליט—ודעתי נוטה לזה—, שעזרא עלה בשנת 456, ובשנת 445 בא נחמיה ובשנת 444 היה פרסום התורה; לפי זה היה גם נחמיה בשעת הפרסום, וראיה לדבר—שאף הוא התום על כתב-האמנה *).

פרסום התורה היה ביום אחד לחודש השביעי (נחמיה, ח', ב'), הוא חודש תשרי, ואם-כן ביום, שעל-פי התורה חל בו ראש-השנה. וכנראה, לא היה חג זה עדיין ידוע בצורתו של עכשיו בין העם. אמנם, כי בראש-השנה יכלו לעשות פרסום לתורה — בזה אין כל תימה; אבל מתמיה הדבר, שלא נזכר בנחמיה, שהיה זה בר"ה.

וכך נערכה קריאת התורה: עזרא עמד על מגדל-עץ עשוי לדבר וסביביו נתאספו כל יושבי ירושלים. אין בזה שום הפרזה, משום שירושלים היתה עדיין מועטת באוכלסין. עזרא קרא עברית והלויים היו מסבירים לעם את הנקרא (הלויים הללו נקראו „מבינים", כלומר מסבירים). אין לומר, שהם היו מתורגמנים, שתרגמו לעם את התורה ארמית. המלה „תרגום" אינה נזכרת בספור ע"ד פרסום התורה. העם עוד ידע היטב את הלשון העברית, אלא שצריך היה לבאר לו אַרְמַאִיסמים ידועים, כגון „טוטפות" וכיוצא בזה. אחרי הקריאה מתחיל העם לבכות, שהרי לא קיים את מצוות-התורה עד עכשיו. אבל הלוים מרגיעים אותו ומשלחים את הנאספים לבתיהם לחוג את היום הגדול.

מה הקריא עזרא לעם?—מזה, שהעם בכה, יש להחלים, שקרא לפניהם איזו „תוכחה". התוכחה באה בספר התורה שתי פעמים: בפרשת „בחוקותי" (ויקרא, כ"ו) ובפרשת „תבוא" (דברים, כ"ח). איזו משתי התוכחות האלו קרא?— יש רוצים להוכיח, שקרא את התוכחה שב„ויקרא" דוקא, לפי שהתוכחה שב„דברים" כבר היתה ידועה לעם ולא היתה עושה עליו רושם. אבל באמת אין מכאן ראיה כלל. התוכחה שב„דברים", אף על פי שהיתה מפורסמת עוד

---

*) מה שאין אנו מוצאים בין החתומים על האמנה את השם עזרא—אינו כלום: „עזריה" (נחמיה, י', ג') הוא עזרא, מפני שהשם עזרא אינו אלא הצורה המקוצרת של השם „עזריה".

מימות יאשיהו, היתה ידועה לכהנים ולנביאים בלבד, ועל העם היתה יכולה לפעול אף עכשיו כדבר חדש לגמרי. על כל פנים אין ספק בדבר, שעזרא פרסם את כל חמשת חומשי-התורה: אילמלא נכתב איזה חלק ממנה אחרי עזרא, לא היו השומרונים מקבלים אותו אחרי השנאה ששלטה ביניהם ובין היהודים מימות עזרא ואילך.

עזרא הכין את עצמו הרבה לפרסום התורה. כבר סתרנו למעלה (ראש § 36) את הדעה, שעזרא כתב את התורה, וצריכים אנו עכשיו להשיב על שאלה חשובה מאד: כיצד נתיצרה התורה ואיזה מקום בהתיצרותה תופס עזרא?

על השאלה החשובה הזו משיבים החכמים הנוצרים כך: יש להבדיל בתורה בין „שכבות" שונות זו מזו בתכונתן, שנולדו בתקופות שונות ושבהן משתקפים השנויים בתולדות-ישראל הדתיות והמדיניות. עוד בימי עמרי, בשעה שהיתה עדיין המלחמה נטושה בין „בעל" ו„יהוה", נולדו אותם הספורים שבתורה, שהם משתמשים בשם „יהוה". הספורים הללו מצטיינים בזה, שבהם יש עדיין הרבה יסודות אליליים (כמו, למשל, הספור ע"ד בית-אל והמצבה, שהציב בה יעקב, ומלחמתו עם אלהים, שבסבתה נקרא „ישראל"). אחר-כך, כשנעשה אלהי ישראל לאל-העולם, נולדו הספורים המשתמשים בשם „אלהים", שהוא יותר כולל ומופשט. הספורים המאוחרים הללו, מימות יהוא, הם כבר יותר נעלים ומהורים. אחר-כך, בימי יאשיהו, מופיע ספר „דברים" (על ספר זה כבר דברנו בתקופת יאשיהו, למעלה § 20). ואחרי גלות בבל נתחברו עוד שני ספרים: ספר הקדושה (Heiligkeitsgesetz), שהוא בעיקר הדבר—ויקרא, י"ז—כ"ו, בהשמטות ידועות). הרעיון העיקרי בספר זה הוא הזירוז להתקדש: „קדושים תהיו!". קדושה זו אינה רוחנית לגמרי, אלא יש בה הרבה נמוסיות. ספר-הקדושה כולל את החוקים המבדילים בין ישראל לעמים, כגון דיני טומאה וטהרה, בעלי-החי הטמאים והמהורים, עריות וכיוצא באלו. הוא נכתב בסוף גלות-בבל ע"י בית-מדרשו של יחזקאל ולא ע"י יחזקאל עצמו, לפי שיש הרבה סתירות בין חוקי-יחזקאל וחוקי ספר-הקדושה. ולסוף, ספר תורת-כהנים*) (Priestercodex). ספר זה מקיף לא רק את החוקים הנוגעים לכהנים, אלא אף את „ספורי-הכהנים" (Priestergeschichte), שאליהם מתיחסים הרבה מן הספורים שבספר „בראשית". הספורים האלה מצטיינים בזה, שנכתבו לא לשמם, אלא לשם איזו מצוה הנעוצה בהם. הספור הראשון שבספר בראשית, זה הספור היפה והנהדר, שיש לו גון פילוסופי ואין בו אף מקצת

*) טרמין זה, שהוא תרגום מלת Priestercodex, אין לחליף בטרמין „תורת-כהנים" שבספרותנו העתיקה. שם מכוון בשם זה רק ספר-ויקרא בלבד, בעוד שפסוקי ה„פריסטר-קודכס" מפוזרים הם בכל חמשה חומשי תורה, ולדעת רבים—אף בספר יהושע.

של הנשמה (הכל נברא ב„מאמר״),—מסיים בצווי על השבת. ספור־חמבול מסיים במצוות בני־נח, הספורים על חיי־האבות באים גם־כן להשמיענו כל אחד ואחד מצוה חדשה, כגון: אברהם מפריש מעשר; לידת יצחק מסיפרת לשם מצות־מילה; יעקב אינו נושא נשים אלא מבנות־משפחתו—מחאה נגד־נשואי־התערובות. ובכלל, הספורים על חיי־האבות מעידים על עצמם, שהם מאוחרים, והנטיה הכהנית שבהם ניכרת ביותר: האבות אינם מקריבים קרבנות, לפי שאין עדיין בימיהם בית־המקדש; באמת אי־אפשר הדבר, שבני־אדם קדמונים לא יקריבו קרבנות. הספור על יציאת־מצרים בא לשם חג־הפסח. הספור על המן הוא חזוק למצות־שבת: ה׳ עצמו נוהג בה קדושה יתרה ואינו ממטיר בה מן. ביחוד חא־אקטיריסטיים הם הספורים על המשכן וחיי ישראל במדבר. ספורים אלה הם כעין הרומאנים ההיסטוריים שלנו: הם מספרים על תקופות שעברו ובה בשעה משתקף בהם בהכרח זמן־כתיבתם. ובאמת, לכשנדקדק נמצא השתוות נפלאה בין תאור החיים בימי־המשכן ובין מצב היהודים בזמן שיבת־ציון. המשכן, מרכז־העבודה היחידי, הוא הפרוטוטופוס של המקדש האחד והמיוחד, שאליו שאפו כהני־הגולה. במדבר אין להם לישראל לא מלך ולא סדר מדיני—ובאמת כך היה בזמן־השיבה. בראש־העם עומדים במדבר משה (נשיא) ואהרן (כהן־גדול),—ובתחלת בית שני עמדו בראש העם זרובבל ויהושע. הכהן־הגדול תופס מקום חשוב,—כך היה באמת בזמן הבית השני, בשעה שבזמן הבית הראשון לא היה לכהן־הגדול ערך כזה, ולא עוד, אלא שאף היה נקרא אז לא „כהן־גדול״, אלא „כהן־הראש״.

זוהי בקירוב השקפתם של החכמים הנ״צרים. לכאורה, כאן לפנינו קונצֶפציה שלמה ומיוסדת. אבל דוקא משום דיוקה ההגיוני אינה נכונה ואי־אפשר לנו לקבלה כמו שהיא.

בשום אופן אי־אפשר להסכים לזה, שהתורה נכתבה ב„ערמה״ על־ידי הכהנים, שסדרו את הכל בהתאמה למטרתם. אז, ב ת ח ל ת הבית־השני, לא היו הכהנים מסוגלים כלל וכלל לערמות כאלו. מלבד זה, איך לא גנזו ספר יחזקאל, שיש בו סתירות לספרם שלהם?—. חוץ מזה, יש להביא שתי ראיות סותרות לדעה זו: א) מפני־מה הסתפקו ברמז בלבד על אסיר נשואי־תערובות ולא אסרו נשואי־ת ע ר ו ב ו ת אסיר מפורש בספר זה, שיש בו הרבה אסורי־ע ר י ו ת? והרי שאלה זו היתה אז אחת משאלות־היום ה„בוערות״! ב) הכהן־הגדול תופס בספר זה מקום ראשי; והאמנם היה הכה״ג שבאותו דור ראוי לכך?—והלא א ל י ש י ב הכה״ג של אותו זמן, שבנו התחתן עם סנבלט, היה סתירה חיה לתורה זו, שנכתבה, לדעת חכמי־האומות, על־ידי הכהנים!

בכלל, אין לנתח את התורה באיזמל לפרשיות ולפסוקים ושברי־

פסוקים ולהחליט, שחלק זה נכתב לצרכי תקופה זו וחלק אחר נכתב לצרכיה של תקופה אחרת. ספרים כאלה, שחיי אומה שלמה תלויים בהם, אינם נבראים לצרכי-השעה. הם מתהוים מעט מעט במשך שורה ארוכה של דורות. ההשקפה היותר נכונה היא השקפת התלמוד: „תורה מגילה מגילה ניתנה" (גיטין, ס׳ ע״א). ואמנם, התורה, כמו שאמרנו, ניתנה מגילות מגילות במשך הרבה דורות. היו ספורים ומסורות עתיקים, שתעו בעם ושנשתנו במשך הזמנים, ולפיכך אנו מוצאים בהם סתירות לפעמים. הספורים הללו נולדו בזמנים שונים ובמקומות שונים ובמשך הזמן התחילו מעלים אותם על הכתב, כמו שמצאנו בדוד, שכבר היה לו מזכיר (כרוניסט). כך נתיצר חלק הספורי שבתורה. משנבנה בית-המקדש הראשון— בימי שלמה—התחילה מתיצרת תורת-כהנים, שהרי אי-אפשר לו לשום בית-מקדש בלא תורה כזו. בין הכהנים היתה מתהלכת תורה דתית, שמתחלה אולי אף לא הועלתה על ספר. ואחרי שקידם הנביאים היו הם מנהיגי-העם, בודאי היה מצוי ביניהם אף ספר-חוקים יותר כולל. וכל זמן שהמקדש היה קיים היו חוקים אלה ידועים לא לעם כולו, אלא להכהנים בלבד; אך משחרב המקדש נתעלו בעיני הכל ונתפרסמו באומה. יחזקאל הכהן-הנביא בורא תורת-כהנים שלו. ביד עזרא, שהיה כהן בן כהן ובן בנו של כהן, נמצאו אותם החוקים. הוא אחדם וסדרם ואחר-כך פרסמם. וכל-כך רחוק היה העם עדיין מן החוקים הללו, עד שאף אחרי פרסומם לא קבלם מיד. ידוע, שאחרי תקופת עזרא ונחמיה היו מתחלה רק הכהנים זהירים בדיני טומאה וטהרה, ואחר-כך התחילו צומחות בין ה„ישראלים" כתות של „חברים" ו„פרושים", שהיו נזהרים בדינים הללו, ש„עמי-הארצות" היו מזלזלים בהם. על-כל-פנים דבר גדול, שאין לשער את כל חשיבותו, הוציא עזרא לפועל ביחד עם נחמיה. היום הראשון לתשרי שנת 444 הוא התחלת תקופה חדשה בחיי עם-ישראל: היהדות במובנה החדש צמחה אז והתורה היתה לה „חוקים היסודיים" של חיי אומה שלמה לכל פרטיהם.

כבר אמרנו, שאחרי קריאת התורה התחיל העם בוכה והלויים הרגיעו אותו ושלחוהו לשלום לחוג אותו יום. ואין להכריע, אם צוו לחוג אותו בתור ראש-השנה (היום-הזכרון) או בתור חג מתן-תורה. ביום השני חזרו ונתאספו, ואז נצטוו על חג-הסוכות. יום-הכפורים לא נזכר כלל. אפשר, שאז לא היתה לו עדיין החשיבות זו, שיש לו אצלנו. בכל ימי חג-הסוכות קראו הלויים את התורה. ביום כ״ד לחודש תשרי נקרא צום. ביום-צום זה ערכו ודוי לאומי. הלויים קראו את ודוים הגדול (נחמיה, ט׳). העם מרגיש, שצריך לעשות איזה דבר ממשי, שיציין את המהפכה שבאה בחייו. ועזרא ונחמיה כורתים ברית עם כל בני-העם שהתאספו וכלם מתחייבים, שלא יתחתנו בעמי-הארץ, שלא יקחו וימכרו ביום-השבת, שישלמו

שלישית השקל בשנה לקרבנות, שישלמו מניות־הכהנים, ועוד, ועוד. ועל החתום באו כל גדולי העם, השרים, הלויים והכהנים (שם, י׳). זה היה מומנט גראנדיוזי, מאורע רב־ערך, שרשמו לא ימחה לעולם מתולדות־ישראל. העם בכללו קבל אז על עצמו איתה התורה, שבמשך שנים מרובות היתה ידועה ליחידים בלבד.

ונחמיה בקש לגשם בחיים את כל ההחלטות הללו, אבל הוא נקרא לפרס. עזרא עצמו לא יכול לעצור בעם ובימים ששהה נחמיה בפרס באה בירושלים ריאקציה כלפי הריפורמה הגדולה. בדבר זמן העליה הראשונה והשניה של נחמיה יש מחלוקת בין החכמים. בנהמיה ה׳, י״ד כתוב מפורש, שנחמיה היה פחה ביהודה שתים־עשרה שנה, משנת עשרים עד שלשים ושתים לארתחשסתא, כלומר משנת 445 עד שנת 235. ואולם בנחמיה י״ג, ו׳ כתוב: „ובכל זה (כשנעשו כל המעשים הרעים, המסופרים שם למעלה) לא הייתי בירושלים. כי בשנת שלשים ושתים לארתחשסתא מלך בבל באתי אל המלך ולקץ ימים נשאלתי מן המלך״, ואחר פסוק זה כתוב (י״ג, ז׳): „ואבוא לירושלים״ וגו׳. ובכן, לדעת הכמים אחדים, שהה נחמיה בירושלים בימי העליה הראשונה שלו שתים־עשרה שנה, עד שנת 433 או 432, ובשנת 431—424 (בשנה אחרונה זו מת ארתחשסתא) בא שנית לירושלים (העליה השניה שלו). ואולם, לדעת אחרים, לא היה נחמיה בעליה הראשונה שלו בירושלים אלא ימים מועטים (שהרי אי־אפשר, שהשיג רשיון מן המלך לי״ב שנים רצופות), ואחר י״ב שנים שב לירושלים בשנת 332, והוא מונה י״ב שנה לפחותו מפני ששם זה נקרא עליו אף כל אותם הימים, שלא היה בירושלים. לשון־הכתובים שבנחמיה מטה אותנו אל הדעה הראשונה. העליה השניה של נחמיה היתה בין שנות 430—424.

כשעלה נחמיה לירושלים בפעם השניה נודע לו, שהכהן־הגדול אלישיב נתן להעמוני טוביה את הלשכה בחצר־המקדש, שהכהנים היו משתמשים בה לשמירת בגדיהם ומכשירי־המקדש. נחמיה—כמה מתאים זה לאפיו התקיף!—משליך את כלי טוביה מן הלשכה בלי טענות ומענות. הוא שומע, שהלויים אינם מקבלים את מניותיהם, ולפיכך ברחו מירושלים אל שדותיהם מפני הרעב,—והוא מכונן אוצרות, כדי שתאָצרנה בהם מניות הכהנים, שלא היו נתונות בזמן־העדרו (פסוק מ״ז בפרק י״ב, הסותר לדברי נחמיה עצמו, נוסף על־ידי בעל דברי־הימים). הוא אוסר מקח־וממכר בשבת, וכשאין שומעים לו הוא מגרש את הרוכלים מן העיר בימי־השבת ואוסר עליהם ללון אף מחוץ לעיר נגד החומה. הוא רואה, שגירוש הנשים הנכריות לא הוצא לפועל במלואו, והוא מצוה את היהודים להתחייב, שלא יוסיפו לשאת נשים נכריות, אבל אינו מגרש עוד הפעם את הנשואות מכבר לאנשים פשוטים. רק לבנו של ווידע בן אלישיב הכהן, בתור בן־

בנו של כהן־גדול, אינו יכול לסלוח על שנשא את בתו של סנבלט השומרוני (לדברי יוסף פלאַוויוס, היה שם בן־בנו של יוידע—מ נ ש ה ושם בתו של סנבלט—ניקאַזו Nicaso); והוא מגרש אותו ואת אשתו מירושלים,—גירוש, שעל־ידו נוסד (לדברי פלאוויוס, שבטעות דחה את כל המעשה הזה לימי דריוש השלישי ולימי ידוע, עיין § 38) בית־המקדש השומרוני על הר־גריזים. גם ללשון העברית („יהודית") מקנא נחמיה קנאה גדולה, שתהא מדוברת בפי העם, והוא בעצמו כותב בה את זכרונותיו המלאים פשטות וחיים.

וכך עלה בימי נחמיה לגשם מעט מעט ב מ ע ש ה מה ששאף עזרא לגשם על־ידי ה ת ו ר ה. שני אלה—עזרא ונחמיה—הם, איפוא, יוצרי היהדות של הבית השני,—זו היהדות החזקה והתקיפה, שכל הרוחות שבעולם לא היו יכולים עוד לזיז אותה ממקומה.

שעור ארבעה־עשר.

חַיֵּי הַיְּהוּדִים מֵאַחֲרֵי נְחֶמְיָה עַד אַלֶכְּסַנְדֶּר מוֹקְדוֹן (424—333)

§ 38. המאורעות החיצונים.

חכם אנגלי אחד (Macauley) אמר: „אשרי העם, שאין לו היסטוריה" לכאורה, משונה הוא „אושר" זה, חוסר היסטוריה של איזה עם מראה על חוסר חיים עממיים סוערים בקרב העם הזה; ועם שאין לו היסטוריה הוא אותו עם, שמעולם לא עשה מעשים חשובים, שיהיו ראויים להכתב לזכרון בספר ההיסטוריה. אך, לכשנתבונן בדברי־ימיהם של כל העמים ונראה את תכנם, נבין את כל עומק מאמרו של מאֵקולי. כמעט כל ספרי־ההיסטוריה של כל העמים מלאים רשימות של מלחמות וזכרונות של שפיכות־דמים. ו מ צ ד ז ה אפשר לומר באמת: „אשרי העם, שאין לו היסטוריה"—אשרי העם, שאינו נלחם, שאינו שופך דם; אשרי העם, שאין לו רשימות של מלחמות, שאותן ביחוד משאיר ספר־ההיסטוריה למשמרת. עם כזה עובד עבודת־הקולטורה. התקופות היותר טובות בחיי כל עם הן תקופות ההיס־טוריה הפנימית, הקולטורית. בתקופות כאלו אין מקרים מצלצלים ונראים לעין; אין מאורע ממשי, שאפשר יהיה לומר עליו: „זה אירע בתקופה פלונית"; גדולו של העם והתפתחותו אינם ניכרים לעין. אך, לעומת זה, גדל הוא העם ומתפתח מ ב פ נ י ם; הוא מאסף כחות הרבה כדי להתגלות בכל חסנו בתקופה אחרת. תקופות כאלו הן כעין תקופות־של־הכנה לדבר גדול. ותקופה כזו—תקופה בלי היסטוריה ח י צ ו נ י ת, רועשת, אבל מלאה היסטוריה פ נ י מ י ת, מלאה עבודה שקטה וצנועה, עבודת הרוח—היתה לעם ישראל התקופה שמן עזרא ונחמיה ועד אלכסנדר מוקדון.

במשך־זמן של כמעט מאה שנה (424—333) אין אנו מוצאים אף מקרה חשוב אחד. אין מה ל ס פ ר מן התקופה ההיא. אך העם גדל אז והתפתח מכל הצדדים. הוא קבץ כחות קילטוריים, שבהם יצא אחר־כך נגד היונות כשהתנפלה זו עליו בימי אנטיוכוס אפיפאנס.

יש אומרים, שבתקופה זו אירעו מאורעות חשובים, אך משום

שאבדו הספרים שנתחברו בה אין אנו יודעים ממנה כלום. השקפה זו אינה אמתית. ראשית, כל מקרה חשוב פחות או יותר בחיי עם אחד קשור באופן זה או אחר אף בעם אחר; ואם־כן, אילו אירעו אז איזו מאורעות חשובים, היינו יודעים אותם פחות או יותר מתוך ספרי אותם העמים, שהמאורעות היו קשורים בהם. שנית, יוסף פלאוויוס, שספר את הכל בפרוטרוט ולא שכח אפילו מחלוקת, שנפלה בין שני כהנים, אינו מזכיר יותר ממקרה אחד או שנים, שבהם הוא ממלא את החלל שבתקופה זו. ולא רק פלאוויוס—גם בן־סירא, שחי הרבה שנים לפניו, אינו מונה אפילו אדם גדול אחד במשך כל ימי התקופה (והרי כל מאורע חשוב מקושר באדם מצוין), וב„שבח־אבות־העולם" הוא מדבר על שמעון הצדיק מיד אחר נחמיה. מכאן ראיה, שלא אירע שום מאורע גדול ולא היה שום אדם גדול באותה תקופה. חוץ מזה, אילו היו איזו ספרים, שבהם היו רשומים המקרים החשובים, שקרו באותה תקופה, לא היו אובדים לגמרי: לכל הפחות, היה נשאר שריד מהם, כי העם היה שומר ספרים כאלה כבבת־עינו. ראיה לזה—ספר „מלכים", שנשאר עד עתה, אף־על־פי שספרי „דברי־הימים למלכי־יהודה ומלכי־ישראל" אבדו. על יסוד כל מה שאמרנו יכולים אנו להחליט כמעט בבטחה, ששום מקרים חשובים לא קרו בתקופה זו. זו היתה תקופה של עבודה חשאית, פנימית, קולטורית; תקופה, שאינה מצטיינת במקרים חיצונים, שיהיו ראויים להכתב בספר. מטעם זה עצמו לא היו בה אנשים גדולים, כי אנשים גדולים מופיעים רק במומֶנטים גדולים, ברגעים של מאורעות היסטוריים חיצונים חשובים,—ולאלה לא היה מקום באותה תקופה כלל.

אף־על־פי־כן אירעו גם אז—החיים אינם עומדים על מקום אחד לעולם! — כמה מאורעות קטנים בערך, שנשאר זכר להם במקורות שונים. ואלו הם:

א) בנין בית־מקדש לשומרונים על הר גריזים. השומרונים או הכותים הם, כידוע, בני עשרת השבטים, שנשארו בארץ אחרי גלות סנחריב ושנטמעו בהם הגויים, שהושיב סנהריב במלכות־שומרון. השומרונים הללו היו יהודים־למחצה. כשהתחילו היהודים לבנות את בית המקדש, בקשו השומרונים להתחבר אליהם, אך היהודים דחו אותם בשתי ידים (עיין למעלה, § 31). מה עשו?—עמדו ובנו להם מקדש מיוחד על הר גריזים, הר־הברכה, וכהן־גדול נעשה להם חתנו של סנבלט, מנשה, שנחמיה גֵרֵש אותו ממקדש־ירושלים (זה היה לערך בשנת 430—424 לפסהנ"ו). על ידי זה נפרדו השומרונים מעל היהודים כמעט לגמרי, כי השומרונים פסקו מלבוא לירושלים. פלאוויוס מיחס את בנין הבית הזה לזמנו של אלכסנדר המוקדוני (עיין למעלה, § 37). טעות זו

באה לו משום שבסבת העניות-במאורעות של התקופה שאחרי נחמיה נראו לו כל המאורעות תכופים וצפופים, באין רֶוַח בין ימי נחמיה וימי אלכסנדר מוקדון. מסבה זו עצמה טעה גם התלמוד וחשב את ימי מלכות פרס בפני הבית השני ל"ד שנים (עבודה זרה, ראש ט' ע"א).

ב) בימי מלחמותיהם של מלכי פרס במצריים המורדים בהם, היתה ארץ-ישראל עוד הפעם, כבימי אשור, „בין הפטיש והסדן", כי חיל פרס היה עובר דרך א"י למצרים, וכמובן, סבלה יהודה מזה הרבה. לפי הנראה (Eusebius, Chron., ed. Schöne ,II,112,113), השתתפו גם היהודים במרידה זו (לערך בשנת 350). אך סופה של המרידה היה לא טוב. ארתחשסתא השלישי אוכוס, שמלך בעת ההיא (358—337), כבש את יריחו והגלה את יושביה היהודים אל החוף הדרומי של הים הכספי, ל„הורקניה". כך מספר סופר-הכנסיה אֶבסיביוס (Eusebius).

ג) בעת ההיא, מספר פלאוויוס, היה בסוריה פחה (סאטראפ) ומגואס או בגוזס שמו. בשעה שמרדו בני-סוריה בפרס שלח אותו ארתחששתא להשקיט את המרד. בימיו היה כהן גדול יהוידע בן אלישיב. אחרי מותו נשארו שני בנים, יוחנן ויהושע; זה האחרון היה חביבו של בגואס, שרצה לעשותו לכהן גדול. נתנקם בו יוחנן אחיו והרגו בבית המקדש. בגואס בא עם חילו לירושלים ובקש להכנס אל בית-המקדש. כשאמרו לו הזקנים, שאסור לזר לבוא אל הקודש, קרא בלעג: „וכי טמא אני יותר מזה, שרצח את אחיו בבית-המקדש?!"—הוא נכנס אל המקדש. וכשיצא משם קנס את העם לשלם חמשים דרכמונים בעד כל כבש לעולת-התמיד והציק לעם-יהודה שבע שנים. המאורע הזה חשוב הוא מאד מצד הרציחה היוצאת מן הכלל, שנעשתה ע"י בן כהן גדול ובבית-המקדש, ועל-כן נשאר בזכרונו של העם. החכמים האשכנזים ווילריך (Willrich) ווילהייזן החליטו, שמאורע זה לא היה ולא נברא, אלא הוא נוסח חדש של הקטטות בין חוניו (=יוחנן) ויאזון (=יהושע) בימי אנטיוכוס אפיפאנס. שפלאוויוס הציגה כאן כדי למלא את החלל ההיסטורי שבין נחמיה ובין אלכסנדר מוקדון. אך הפעם בא המקרה המוצלח והראה, כמה לא נכון הדבר להכחיש את דברי הקדמונים על-פי סברות. לפני שתי שנים נמצאו במצרים פאפירוסים ארמיים חדשים, שהוציאם הפרופ' זאכוי, משנת 407, שבהם נזכר בפירוש „בגוהי פחת יהוד" ביחד עם „יהוחנן כהנא רבא וכנותיה כהניא זי בירושלם" ועם „דליה ושלמיה בני סנאבלט פחת שמרין". ובכן אין ספק בדבר, שהשם „בגואס" אינו בדוי מלבו של פלאוויוס, ובודאי לא בדה גם את שאר הספור.

עוד שני דברים, אמנם, מפוקפקים מאד, ראוי להזכיר בתולדותיה של אותה תקופה:

ד) יהודה וירושלים. כמו שאמרנו כבר (עין למעלה, § 32),

שונים ונפרדים הם הפרקים מט׳ ואילך שב„זכריה״ מן הפרקים א׳—ח׳. ונחלקו בזה החכמים, מתי וע״י מי נתחברו אותם הפרקים. יש אומרים, שמחברם הוא זכריה הנזכר בישעיה הראשון, זכריהו בן יברכיהו (ישעיה, ח׳, ב׳), ולפי זה נתחברו הפרקים הללו בימיו של ישעיה שבימי חזקיה, מאתים שנה לפני זכריה שבימי זרובבל. ראיה לזה הם מביאים ממה שנזכרו בפרקים אלה שמותיהן של צור וצידון, אשור ומצרים, יהודה ואפרים,—שמות, שהיה להם ערך רק בימי ישעיה הראשון. אך השערה זו אין לה יסוד. ראשית, השם „יון״, שנזכר בזכריה ב׳ (ט׳, י״ג), מראה על זמן מאוחר, כי בימי ישעיה הראשון עוד לא נפגשו היהודים בהיונים; שנית, אילו נכתבו הפרקים הללו בימי ישעיה הראשון—תור־הזהב של הנבואה העברית—, לא היה אדם שהוא בעצמו נביא מתיחס בשלילה כזו אל הנבואה, כמו שמתיחס אליה בעל הפרקים ט׳—י״ד. כבר הבאנו למעלה (§ 32) את הפסוקים האלה, המראים לנו את התיחסותו אל הנבואה: „וגם את הנביאים ואת־רוח הטומאה (נביאים—ורוח הטומאה!...) אעביר מן־הארץ״ וגו׳ (זכריה, י״ג, ב׳—ג׳). היתכן, שדברים כאלה יהיו נאמרים בימי חזקיה?—. שלישית, אי־אפשר שבעיני נביא כל־כך קרום תהא חשיבות כל־כך מרובה לחג־הסוכות, עד שינבא בהתלהבות, כי לא רק היהודים יחוגו אותו, אלא גם הגויים, ואלה, „אשר לא יעלו לחוג אותו—לא עליהם יהיה הגשם״ ו„עליהם תהיה המגפה!״ (זכריה, י״ד, ט״ז—י״ט). כבר ראינו (נחמיה, ח׳, י״ד), שרק בימי פרסום התורה „מצאו כתוב בתורה וגו׳, אשר ישבו בני ישראל בסוכות״. נשען על כל אלו אומר שטאַדי (Stade), שהפרקים ט׳—י״ד נאמרו לא בימי ישעיהו הראשון, אלא בשנת 280 לפסה״נ בערך, אחרי המלחמה הגדולה בין הסיליקיים והתלמיים על־יד איפסוס (301), שאז נשארה ארץ־ישראל בידי התלמיים. המלחמות, שעליהן מדובר בפרקים הללו, הן, איפוא, מלחמותיהם של הדיאַדוכים (הסיליקיים והתלמיים). בפרק י״ב—סף מחליט שטאַדי—מדובר על מלחמה, שהיתה כשמונים שנה אחרי עזרא ונחמיה בין יהודה וירושלים, כלומר, בין יושבי הגבולים „עם־הארץ״ (הפרובינציאַלים) ובין יושבי ירושלים האריסטוקראַטים. בירושלים התישבו כל המשפחות המיוחסות, העשירות, האריסטוקראַטיות; בגבולין ישבה דלת־העם. ירושלים נעשתה למרכז החיים של כל המדינה והשפעתה על הגבולין היתה מרובה, כהשפעתה של פאַרים על צרפת כולה. וכך עברה ההגמוניה מעט מעט לידי האריסטוקראטים, אבל כנגד זה התקוממו בני יהודה, יושבי הגבולין, שעלו על ירושלים למלחמה ביחד עם בני השומרונים (אפרים), האדומים ואולי גם העמונים. וכל זה מרומז, לדעתו של שטאַדי, בזכריה י״ב: „הנה אנכי שם את ירושלים סף רעל לכל העמים סביב וגם על (שטאדי מגיה „עם״) יהודה יהיה במצור

על ירושלים" וגו' וגו'.

אך לזה קשה להסכים. קשה להאמין, שנביא — יהיה מי שיהיה ובאיזה זמן שיהיה — יתנבא „נבואה-לאחר-מעשה" (Vaticinium post eventum). ישעיה השני נבא על מפלת בבל, לכל הפחות, שנים אחדות קודם המאורע. אך „נבואה" לאחר מעשה הרי אינה אלא מעשה-שארלאטאנות, שחלילה לנו ליחס אפילו להנביאים המאוחרים.

לפיכך אומר אני, שהפרקים הללו בימי מלאכי נאמרו, עוד לפני הפירוד בין היהודים והשומרונים או אולי מיד אחריו, בשעה שהנביא היה יכול לקוות עוד, שבני-יהודה ובני-אפרים (השומרונים) יתחברו לעם אחד. את המלחמה שבין יהודה וירושלים הוא רואה בחזון לעתיד. הוא רואה את ההגמוניה של ירושלים ההולכת וגדלה, ומיחד עם זה — את השנאה ואת האיבה של בני שאר ערי-יהודה, והוא רואה, שתוצאתו של דבר תהיה מלחמה ושפיכות-דמים בין יהודה וירושלים. על חג הסוכות הוא מדבר כעל חג גדול, שכבר נתפרסם טבעו בעולם, שהרי בימי מלאכי, קרוב לימי עזרא ונחמיה, כבר היו התורה ומצוותיה ידועות לטובי-האומה — ולהסוכות היתה חשיבות מיוחדת לה„גולים" השבים לארצם. הוא מדבר ע"ד בית דוד, כי בימיו חי עוד חטוש נכדו של זרובבל, שהיה מזרע דוד. צור וצידון היו עוד ידועות בימיו, ומצרים, ששם ישבו יהודים הרבה, כמו שנראה מן הפאפירוסים הארמיים, שנמצאו זה לא כבר, גם היא תפסה מקום חשוב בימים ההם, אף-על-פי שלא היתה ממלכה עומדת ברשות עצמה. ואשור, היא המדינה הפרסית אשור או סוריה. כי בעת ההיא היו ארם ואשור לְפֶחָה אחת — פחות-עבר-הנהר, ועצם השם „סוריה" אינו אלא שבוש מן „אשור" (Assyria—Syria), כמו שאנו מוצאים גם אצל הירודוט וכסינופון.

הזמן — סוף הנבואה. הנבואה נעשית לשם שנתרוקן מתכנו. כבר בימי נחמיה היו נביאים שכירים, שהיו מנבאים בשבר לכל מה שלבו של אדם חפץ. כן, לדברי נחמיה, כשרצה סנבלט להרוג את נחמיה שכר את ה„נביא", כביכול, שמעיה בן דליה בן מהיטבאל ואת נועדיה ה„נביאה" ועוד נביאים אחרים, שנסו לרמות את נחמיה (נחמיה, ו', י' — י"ד). אז נאמר פרק י"ג שבזכריה, שהוא מתיחס בשלילה כזו אל הנבואה ואל הנביאים. אנו עומדים בראשית תקופת הסופרים.

ה) נ ס - פ ו ר י ם. חכמים שונים מחליטים, שמגלת אסתר לא נכתבה בימי הפרסיים, אלא בימי גזרותיו של אנטיכוס אפיפאנס. היתה בעם איזו אגדה, ועל יסוד אותה האגדה כתבו את הספור, כדי להראות לעם, שאף כשחרב חדה מונחת על צווארו של העם, כשיוצאת גזרה „לחשמיד, להרוג ולאבד את כל היהודים, מנער ועד זקן, טף ונשים ביום אחד", אין להתיאש עוד, כי יכול להעשות נס והעם יִוָּשַׁע והחג בעצמו נוסד לזכר נצחון אחד

של החשמונאים. ראיה לדעתם הם מביאים, ראשית, ממה שבמגלת־תענית אין תענית אסתר נזכרת וי״ד באדר נקרא „יום ניקנור" על שם שנצחו בו החשמונאים את ניקנור, ושנית, ממה שאין בן־סירא מזכיר את מרדכי ואסתר ב„שבח־אבות־העולם". וגם בספר חשמונאים א׳ (ד׳, ל״ה) לא נזכרו ימי־הפורים כלל, אף במקום שהיה נאות להזכירם, ורק פלאוויוס מדבר עליו הרבה וקורא לו Φρουραι (פורַיָא). אך קשה להסכים לזה. ראשית, קשה להסכים, שהיהודים יתקנו חג רק על יסודה של איזו אגדה בלבד. שנית, השם „פורים" הוא לא עברי, לא ארמי ולא יוני, אלא פרסי. שלישית, אילו נכתב הספר הזה בימי אנטיוכוס לא היו מכניסים אותו לתוך כתבי־הקודש, שהרי בתוספתא ידים (ב׳, י״ג) שנינו: „ספרי בן־סירא וכל ספרים שנכתבו מכאן ואילך אינן מטמאין את הידים" (יוצא מזה ספר דניאל, שאף־על־פי שהוא נכתב אחר בן־סירא נכנס לתוך כה״ק, מטעמים שנראה למטה), ואנו רואים בפועל, שהרבה הוספות יוניות לאסתר לא נכנסו לתוך כה״ק. הסגנון של מגלת אסתר בכללה אינו עתיק, כי יש בה מלות חדשות בערך, כמו „אונס", „הצלה", „מתיהדים"; אך עם כל זה אי־אפשר לומר, שנכתבה בימי אנטיוכוס מפני שאי־אפשר, שידע המחבר אז, 170 שנה אחרי שנפלה מלכות־פרס, מלות פרסיות מרובות כל־כך, כ„אחשדרפנים", „אחשתרנים" ועוד, והשתמש בהן בשעה ששום אדם לא הבין אותן עוד. וגם כל הסביבה בכללה מזכרת לנו את זמנה של מלכות־פרס.

ולפיכך נראה לי, שמגלת אסתר נכתבה, אמנם, לא ע״י עד־ראיה ואינה היסטוריה גמורה, שהרי רשיון לאבד עם שלם ואחר־כך „קונטרא, רשיון" להרוג 75.000 איש בכל מדינות־המלך ביחד עם 800 איש בשושן הבירה הם מן הנמנעות, אבל קורטוב של אמת היסטורית מונח ביסודה, היא נתחברה, לדעתי, ע״י יהודי פרסי או בבלי, בתחלת־מלכות־יון כשזכר מלכות פרס ולשונה היה עוד הדש בכל ארצות ממשלתה מקודם, ונוסדה על שני ספורים מיוחדים: בחצרות מלכי פרס היו יהודי־החצר אהובי־המלך, כזרובבל ונחמיה. „מקורב־למלכות" כזה היה גם מרדכי (שם בבלי־מרודך); והיה אז גם „פאבוריט" פרסי, שנתקנא בו ורצה לאבדו, ולתכלית זו גנה את עם מרדכי לפני המלך,—ועל־ידי מקרה חצרוני (גלוי של קשר) נצל מרדכי מהמן. זהו היסוד הראשון של הספור. היסוד השני הוא זה, שעליו מרמז גרֶץ: ארתחשסתא הראשון לונגימאנוס (ארך־היד) חבב את הפולחן של אנאִיטיס, האלילה הפרסית, שהיא אפרודיטה היונית, והעמיד את פסליה בערים שונות לשם יראה ועבודה. את יחוסם של היהודים אל פסלים כאלה אפשר לשער. הפרסיים כעסו על היהודים על שאינם עושים מה שעושים שאר העמים המשועבדים למלכות־פרס והתחילו לרדפם ולגזור עליהם גזרות שונות. אבל הגזרות הללו לא האריכו ימים, אפשר שהיתה

איזו שייכות בין רדיפות היהודים לשנאת המן למרדכי, ש„לא יכרע ולא ישתחוה" (במגלת־אסתר כתוב „להמן"). ואפשר גם זה, שבבטול הגזרות לקחה חלק איזו אהובה של אחשורוש („חְשַׁיַרְשָׁא" בפרסית, „חשיארש" בכתבות הארמיות, ובבבלית „חְשַׁיַרְשׁי" וגם „אַחְשַׁיַרְשׁי", „אַחְשַׁוַרְשׁי" — „אחשורוש" ו„אחשרש" באסתר), שהיתה קרובתו של מרדכי. אך, כמובן, לא נתן מלך פרס — יהיה מי שיהיה — רשות „להרוג, להשמיד ולאבד את כל היהודים מנער ועד זקן, טף ונשים ביום אחד". דבר כזה היה נשאר בודאי בזכרונותיהם של הפרסיים; ועוד יותר קשה להאמין, שניתנה רשות ליהודים „להנקם בשונאיהם".

בכל אופן, הספור שבמגלת אסתר אינו בדוי בכללו וחג־הפורים נוסד על גאולת היהודים בפרס מגזרה רעה.

אלה הם המאורעות החיצונים, שאירעו לישראל בתקופה שבין עזרא ונחמיה ובין אלכסנדר הגדול.

§ 39. הַחַיִּים הַמְּדִינִיִּים הַחֶבְרוּתִיִּים וְהַקּוּלְטוּרִיִּים.

התקופה שלפני החשמונאים למה היא דומה? — לאותו גרגיר־זרע המונח באדמה: במשך כל ימות־החורף אין הוא מראה שום סימני חיים, מכסה עב של שלג מכסהו, ונדמה לך, שכבר מת. אך באמת לא מת, אלא מקבץ הוא כחות, כדי להתפרץ באביב מתוך מעבה־האדמה מלא ליח וחיים. גם בתקופה שבין עזרא ונחמיה ובין אלכסנדר אין אנו רואים סימני־חיים ביהדות. אף תקופה זו, כתקופתו של זכריה הראשון, יכולה להקרא בשם „יום קטנות", או, יותר נכון, „יום ק ט נ י ם": אין בה אף אישיות אחת גדולה מעין אלו שאנו מוצאים לפני החורבן ומיד אחריו. כל בני תקופה זו אנשים קטנים הם; כל אחד עושה בפני עצמו איזה מעשה קטן, שאינו מצלצל ואינו מזהיר. אך מעשים קטנים מצטרפים למעשה גדול. העם מקבץ כחות פנימיים גדולים, כדי לצאת בהם אחר־כך למלחמה עם היונות. ואפשר גם זה, שתקופה זו לא היתה עניה כל־כך באנשים מצוינים, א ל א שאנשיה היו קטנים אך בהשתוות אל אנשי התקופות הקודמות. ובאמת, תקופת הנביאים העיבה בזהרה הגדול את אורה של תקופתנו. הנביאים היו כל־כך גדולים, הם כל־כך קדמו לזמנם, מוסרם היה כל־כך נעלה, עד שלא נשארו להם לאנשי התקופה, שאנו עומדים בה, גדולות להתגדר בהן. הנביאים נראו בפני ה„סופרים" שאחרי נחמיה כנגנסים בפני ענקים.

אבל בזה יש לא רק צד רע — חוסר־גדולות — אלא אף צד טוב: תקופה זו מצטיינת מפני־כך ב ד י מ ו ק ר א ט י ו ת ג מ ו ר ה ב כ ל מ ק צ ו ע ו ת ח י י ע ם י ש ר א ל. מלך ושרים, שדכאו את העם בימי בית ראשון, לא היו אז. מלך

פרס נתן ליהודים בארצם אבטונומיה רוחנית שלמה והם יכלו לעשות בכל חייהם הפנימיים כחפצם. כל שעבודם נתבטא רק בזה, שהיו משלמים לו מס עשרים ככר-זהב (טאלנטים) (בערך 40,000 רובל) לשנה. בראש העם עמד הכהן-הגדול, שכל עבודתו היתה רק הקרבת הקרבנות והתיוך בין העם ובין פחת עבר-הנהר (Trans-Euphratensische Satrapie). הכהן-הגדול היה גם המשלם את המס הנזכר. הוא היה יותר „נשיא מפני הכבוד" (Ehren-Präsident) מבעל משרה פוליטית. ומצד זה הוא מזכיר את ה„נשיא" שבאוטופיה המדינית של יחזקאל (עיין למעלה, § 27). וכל ארץ יהודה נחלקה לפלכים ולחצי-פלכים, שבראש כל אחד ואחד מן האחרונים עמד „שר חצי-פלך" (כעין Bezirkshauptmann, Уѣзд-ный исправникъ).

המשפט היה נמצא בידי בית-הדין הגדול בן ע"א איש, שהיה נבחר מתוך העם. נמצא, שהמשפט היה נמצא בידי העם. אמת, כל הנבחרים היו מן ה„מיוחסים": מן הכהנים והסופרים; אך זה היה מוכרח וטבעי בימים ההם: כל יודע ספר היה אז עדיין מן המיוחסים. והאריסטוקראטים הנבחרים לא השתמשו בזה להנאתם ולא נעשו מין „אוליגארכיה", כמו שנעשו ביון. הם שקדו באמת על תקנת האומה. מלבד בית-הדין הגדול היו עוד הנהגות אחרות. כל עיר ועיר היתה לה הנהגה מיוחדת, שהיתה נקראת חבר-עיר (Municipalität, Городская управа), שהיתה מנהלת כל עסקי עירה והיתה נבחרת ע"י כל יושבי עיר ועיר. המשתתפים בהנהגה העירונית היו נקראים,כנראה, „זקנים", „ראשי-אבות" ו„סגנים" (נחמיה, ה', י"ז).

וכך היו החיים הפנימיים מסודרים כל צרכם. אבל נצרך היה מוסד, שיהיה עליון בנוגע להנהגה הרוחנית ולסדור היצירה הרוחנית של האומה כולה, כי בית-הדין הגדול היה מתעסק בשאלות רתיות, משפטיות, מדיניות ואדמיניסטראטיביות, אבל לא היה המוסד הקולטורי העליון, שהיצירה הלאומית תתרכז בו ותסתדר על-ידו. מוסד כזה מצאה המדינה החדשה ב„אנשי כנסת הגדולה".

גרץ משער, ש„אנשי כנסת הגדולה" ו„בית-הדין הגדול" דבר אחד הם: מתחלה נקראו „אנשי כנסת הגדולה" ואחר-כך „בית-דין הגדול". התלמוד אומר: „אנשי כנסת הגדולה — פ"ה זקנים, ומהם שלשים וכמה נביאים" (ירושלמי מגלה, פ"א, הלכה ה'; רות רבה, פ"ג, ב', כ'). ר' נחמן קרוכמאל אומר (מורה נבוכי הזמן, עמוד 111, הוצאת לבוב תרי"א), שבמקום „ומהם" צריך לקרוא „ועמהם שלשים וחמשה (וכמה) נביאים"; כי פ"ה+ל"ה=ק"כ—וזהו מספר אנשי כנסת הגדולה. המספר פ"ה לקוח, לדעתו, מנחמיה (י', ב'—כ"ט), שבאה שם רשימת האנשים, שחתמו

על האמנה. שם יש פ"ג חתימות; אולי נשמטו שתים במקרה. נביאים, ביחד עם עזרא ונחמיה, היו שלשים וחמשה. הרי לך פ"ה זקנים ועמהם ל"ה נביאים—מספר אנשי כנסת הגדולה. בספר חשמונאים (א', י"ד, כ"ח; בתרגום העברי, הידוע בשם „כתובים אחרונים"—י"ד, י"ח) נזכרה פעם אחת אספה גדולה והיא נקראת: כנסת הגדולה" (Synagogé megalé). אבל אספה זו לא היתה קבועה, בעוד שבעלי־התלמוד חשבו את „אנשי כנסת הגדולה" למוסד קבוע, שהיה קיים מנחמיה ואילך ושהיה מתעסק בתקנות השובות הרבה. פלאוויוס אינו מזכיר את „אנשי כנסת הגדולה" כלל. החכם ההולאנדי Kuenen (שלדעתו מסכים ש י ר ר) מחליט, שהמספר 120 לקוח מנחמיה ה', י"ז, במקום שנחמיה מספר, שעל שלחנו היו אוכלים 150 סגנים. אך קשה לומר, שבעלי התלמוד טעו שתי טעיות גסות: חשבו 120 במקום 150 ו„סגנים" אוכלים על שלחנו של נחמיה—למנהיגי־האומה במשך דורות אחדים. ממה שלא נזכרו אצל פלאוויוס קרוב לודאי בעיני, ש„אנשי כנסת הגדולה" לא היה איזה מוסד קבוע, שיעמוד תמיד בראש הנהגת־העם, וגם לא היה בעל מספר־חברים קבוע. בשם „אנשי כנסת הגדולה" נקראו, לדעתי, החברים של אספות עממיות גדולות, שנקראו מזמן לזמן מיום שקראו עזרא ונחמיה לאספת־העם הגדולה הראשונה לשם הכרזת ספר־התורה, בשעה שהיה צורך בתקנות גדולות,— ובזמנים המאוחרים היו מיחסים לאספות הללו כל מה שנִתַּקן עד זמן הזוגות ולא נודע מקורו. כן, למשל, יש הרבה תקנות, שהתלמוד מיחסן במקום אחד לעזרא ובמקום אחר—ל„אנשי כנסת הגדולה".

תקנותיהם היותר ידועות של „אנשי כנסת הגדולה" כלולות בפתגם המפורסם של אחד מאחרוניהם: „הוו מתונים בדין, העמידו תלמידים הרבה ועשו סייג לתורה" (אבות, א', א').—עשִׂיַּת סייגים לתורה היתה ידועה כבר בימי עזרא ונחמיה, שאז נִתַּקן אסור מקח־וממכר בשבת. באמת התחילה עבודת הסופרים ואנשי כנה"ג מימי־עזרא, וכשהתלמוד אומר „עזרא ובית־דינו" (במובן הבאים אחריו), הוא קרוב להאמת ההיסטורית. כי רוב חברי האספות הללו היו ה„ס ו פ ר י ם", שלקחו חלק חשוב בחיים הקולטוּריים של תקופה זו. וכבר ראינו (ראש 36 §), שעוד עזרא וצדוק נקראים „סופרים". בתלמוד יש תקנות, שהן מיוחסות פעם לעזרא, פעם לאכה"ג ופעם לסופרים. באור התלמוד: „מפני מה נקראו הראשונים סופרים?—לפי שהיו סופרים כל האותיות שבתורה"; או „שעשו את התורה ספורות, ספורות",—אינו אלא „דרש". כבר בארנו (למעלה, 36 §), שהמלה „סופר" היא מן ספר, כלומר, אדם שהיה שומר את הספר בה"א הידיעה—ספר־התורה—, מעתיק אותו בכתב־ידו ו„מבין" (מסביר ומורה=פועל יוצא) אותו לעם. זו היתה, קודם כל, עבודת הסופרים—הוראת העם וחנוכו. אך לא

בזה בלבד היו עוסקים.

מזמן חתימת-התורה, ואפילו מזמן פרסומה, עברו ימים רבים. החיים התפתחו יותר ויותר ויצאו מן החוג הצר של אותם העניינים הפרימיטיביים, שהתורה מדברת עליהם. ועל זה יש להוסיף מה שאמרנו למעלה, שבימי עזרא ואחריו כבר לא הבין העם את לשון התורה מפני קדמותה: הוא לא ידע, למשל, מה הם „טוטפות", „פרי עץ הדר" וכיוצא בזה. ובכן היו הסופרים צריכים, מצד אחד, לפרש את התורה, ומן הצד השני—למצוא בה פתרון להרבה שאלות חדשות של החיים. לסור מחוקי התורה אי-אפשר, שהרי „מסיני" ניתנה וקדושה היא; אבל גם להתנהג על-פיה כמו שהיא אי-אפשר, שהרי החיים הולידו שאלות חדשות, שהתורה לא ידעה אותן כלל. ואז מופיעים הסופרים. הם מבארים ומפרשים את התורה, וביחד עם זה הם מוסיפים עליה ומכניסים בה מושגים חדשים. וכל זה היו עושים על סמך הכתובים; הם החלו לדרוש *) את התורה. הם יסדו את „מדרש הסופרים". וזהו יסודם של המשנה והתלמוד.

בעבודתם של הסופרים יש צד חיובי וצד שלילי.

הצד החיובי הוא—מה שלא נתנו להתורה להתאבן. הם הכניסו לתוך התורה מושגים חדשים והכרות חדשות ועל-ידי זה נעשתה התורה אֶבולוציונית, ובכן גם—נצחית. כי מכיון שהיא מסתגלת אל החיים ומשתנית ביחד עם השתנות החיים, אין העם צריך להפסיק את יחוסו אליה כשמשתנים החיים, כמו שהיה, למשל, באמונת היונים, שכשנתפתחו חייהם הוכרחו להפסיק לגמרי את יחוסם אל העבר. היהודים לא הוכרחו לכך.

אך בזה כלול גם הצד השלילי שבדבר. מכיון שהיהודי חייב להכנים את הכל לתוך התורה מפני שהכל יש בתורה זו, הרי אין אדם יכול לחדש דבר מעיקרו לברוא רעיון חדש לגמרי. „כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש כבר נאמר למשה מסיני". יהודי בעל כשרון של יצירה צריך, איפוא, ליחס את דבריו לדניאל, לעזרא (עזרא ד'), לחנוך ועוד... כשבא אדם להביע דעה חדשה, שואלים אותו: „זה מנין? באיזה „פסוק" מרומזות דעתך החדשה?"—. כללו של דבר: התורה דכאה את החדש, את היחיד, את האיניציאטיבה של מי שהוא. „הפך בה והפך בה, דכולא בה,—ומנה לא תזוע". אבל בזה מונח גם סוד הדימוקראטיות של התקופה: הכל נעשו שוים בפני התורה ובפני נותן-התורה ואי-אפשר היה שיתגשא האחד על חברו. וזהי בודאי מעלה יתרה של התקופה בפרט ושל היהדות של הסופרים והפרושים ויורשיהם בכלל. אבל מפני זה לא היה מקום אף לאנשים גדולים, לגאונים אמתיים, שהם חדשנים בטבעם והולכים בדרכיהם המיוחדות, בלי בקשת ההתרים מן ה„כתוב". הרע אוחז תמיד בעקב הטוב

*) „דרש" פירושו חקור והוכח.

כצל בעקב האיר...

הרבה תקנות מיחס התלמוד להסופרים, אך לא כל מה שמיחס להם התלמוד שייך להם באמת (בתלמוד יש „תקנות סופרים" ו„דברי סופרים" דברי־סופרים על־פי רוב מאוחרים הם. ראוי לשים לב שה„סופרים" נזכרים ביחד עם ה„פרושים" אף באותם מספרי ה„ברית החדשה", שלא קדמו לר' יוחנן בן זכאי). לתקנותיהם העתיקות ביותר ראוי לחשוב את עלוי

א) קרבן־התמיד קרבן היחיד הולך ומתמעט ועל מקומו בא קרבן צבורי, קרבן־תמיד, שאין בו להיחיד אלא חלק מועט, כחלק כל שאר היחידים. על־ידי זה מתרגל העם מעט מעט לראות בקרבן דבר צבורי והוא מתרחק מן הקרבנות הפרטיים. אך גם את הקרבן הצבורי צריך היה לעלות, להאציל, להכנים בו איזה תוכן חדש, ולפיכך תקנו הסופרים את

ב) שירת־הלויים. בעת הקרבת הקרבנות היו הלויים עומדים ומשוררים. וכך נעשתה ה„עבודה" בבית־המקדש אידיאלית יותר, נשגבה יותר. כי שירת־הלויים במקדש עתיקה היא מאד — מוכיחות הכתובות שעל גבי מזמורי־התהלים, שהושרו במקדש, כמו „על השמינית", „יונת אלם רחוקים", „על „הגתית" ועוד שכבר אינן מובנות אף להקדמונים מפני עתיקותן המופלגת.

ג) בתי־הכנסיות. בשעה שעלו בני־יהודה מבבל עם זרובבל ואחר־כך עם עזרא היו יושבי ארץ־ישראל מועטים מאד והתישבו על שטח של חמש מילין מסביב לירושלים. אך משנתרבה העם התישבו גם בקצות ארץ־ישראל. ואז אי־אפשר היה כבר לכל היהודים לבוא לירושלים לימי החגים מפני אורך הדרך — והבמות של ימי בית ראשון הרי בטלו כבר. והוץ מזה, משנתמעט ערכו של קרבן־היחיד, לא היה לו להיחיד במה למלאות את ספקו הדתי. ואז נתפשטו בתי־הכנסיות, שמתחלה, כנראה, היו נקראים „סוד־ישרים, „מועדי־אל". בבתים האלה היה העם (מתחלה, כפי הנראה, רק „אנשי־המעמד", שקשה לעמוד על אפים ועל זמן־צמיחתם) מתאסף, שם היו מתפללים מתחלה שלא על־פי נוסח קבוע, מטיפים וקוראים את התורה, מפרשים אותה ובזמן מאוחר — אף מתרגמים אותה ארמית *). כפי הנראה, היו קורין שם כבר בזמנים היותר קדומים את „שמע" לשם הכרזת יחודו של יהוה וביחד עם זה — של עם ישראל. התפלות בעצם נולדו בזמן יותר מאוחר, כמו שנראה להלן.

ד) שנוי הכתב. ע"י בתי־הכנסיות מתפשטת התורה יותר ויותר בתוך העם. הדת נעשית עממית יותר. היא נמצאת כבר לא בידי מספר קטן של נביאים או סופרים, אלא בידי כל העם. אך היא היתה כתובה עברית (באלפא־ביתא הכנענית הישנה) — כתב קשה לקריאה וכתיבה. לפיכך שנו את הכתב העברי והחליפוהו באשורי, שהוא נוח יותר. יש

*) „תַּרְגְּמָא" בסורית הוא ביאור ודרשה כאחד.

אומרים, שהכתב שלנו—האשורי—הוא תוצאה ישרה מן הכתב העברי הקודם, ההתפתחות הטבעית של כתב זה. נ׳רץ אינו מסכים לדעה זו, שאם כן מפני-מה לא נתפתח הכתב העברי כך אף אצל השומרונים? ומפני-מה הוסיפו החשמונאים ובר-כוכבא להשתמש בכתב זה במטבעותיהם אף אחרי שכבר נתפתח מאליו ונעשה למרובע?

בתלמוד יש הרבה דעות על שנוי הכתב: „ר׳ יוסי אומר: ... אעפ״י שלא ניתנה תורה על ידו (ע״י עזרא) — נשתנה על ידו הכתב" (תוספתא סנהדרין, ד׳; בבלי סנהדרין, כ״א ע״ב וכ״ב ע״א; ירושלמי מגלה, סוף פ״א). „בתחלה ניתנה תורה לישראל בכתב עברי ובלשון הקודש, חזרה וניתנה להם בימי עזרא בכתב אשורי(ת) ולשון ארמית. בררו להם לישראל כתב אשורי ולשון עברית והניחו להדיוטות כתב עברי ולשון ארמית" (בבלי סנהדרין, כ״א ע״ב; ירושלמי מגלה, פ״א, הי״א). ר׳ אליעזר המודעי אומר: כתב זה לא נשתנה כל עיקר, ורבי אומר: אשורית ניתנה תורה, וכשחטאו נהפכה להם לרועץ (לרעץ — Keil, клинъ מפני שמראה הכתב העברי הוא כמראה יתדות), וכשזכו בימי עזרא נהפך להם לאשורית (סנהדרין, כ״ב ע״א).—וזהי בעין פשרה. „ר׳ אליעזר בן יעקב אומר: שלשה נביאים עלו עמהם מן הגולה, אחד מהם העיד להם על התורה, שהכתב אשורית" (זבחים, ס״ב ע״א). „כתב עברי אינו מטמא את הידים עד שיכתב אשורית" (זבים, ד׳, ז׳). כל זה הוא ברובו רק דרשות. ורק דבר אחד יש להוציא מזה: ששנוי הכתב לא נעשה „בדרך הטבע" והיה „מעשה רב". כפי הנראה, באו בימי עזרא לא״י הרבה יהודים, שישבו עד אז באשור והביאו עמהם את הכתב הארמי-הסורי (האשורי, עיין למעלה, § 38) הנוח והקל, וכשהיה צורך בדבר להחליף את הכתב מפני הדימוקראטיזציה של למוד-התורה, החליפוהו בכתב זה. והחשמונאים ובר-כוכבא, שהשתדלו לשוב אל החייט הלאומיים הקדמונ חרתו על מטבעותיהם גם את הכתב העברי הלאומי. וראוי לשים לב לבטוי התלמודי „והניחו להדיוטות כתב עברי": הרי המטבעות נועדו לכל העם, אף לההמוניים, ועם כל זה נחרתו כתבותיהן בכתב עברי.

כללו של דבר — כל התקנות, שתקנו הסופרים, נתקנו לשם הפצת התורה בין העם, כדי שתעשה הדת עממית וכדי שיחדרו אידיאליהם הנשגבים של הנביאים לתוך ההמון. וצריך להודות, שהדבר הזה עלה בידם על צד היותר טוב. על-ידיהם נתקיימו דברי הנביא: „וכל בניך למודי ה׳ ורב שלום בניך" (ישעיה, נ״ד, י״ג) במלואם. ודבר גדול זה עשו אותם ה„אנשים הקטנים" בני התקופה הקטנה...

ואם נערוך תקופה זו לאותה התקופה ביון (ימי פיריקלס וסוקראטס והסופיסטים) נראה, כמה גדול ההבדל לטובה ולרעה. ביון הולידה תקופה זו אנשים גדולים: עסקנים מדיניים גדולים ופילוסופים גדולים, שהיו משתדלים

להפיץ חכמה בין העם, וסוקראטס היה מלמד את העם חכמה בחוצות ובשוקים; אבל יחד עם מנהיג גדול באמת כפיריקלס היו אז ביון מאות דימאגוגים, שהיו מאשרים מתעים, ויחד עם פילוסוף גדול באמת כסוקראטס חיו ופעלו מאות „מתחכמים" (תרגום מלת Σοφισταί), — פילוסופי-שקר, שהיו משתדלים רק „לטהר את השרץ בק"ן טעמים". ביהודה לא נולדו אז עסקנים מדיניים גדולים, אך גם דימאגוגים מטים את העם לחפציהם הפרטיים לא נראו. שם לא היו אז פילוסופים גדולים, אך גם סופיסטים לא היו. ה„אנשים הקטנים", הישרים והתמימים והעמלים לשם שמים ולשם המוסר הנבואי, חנכו את העם ולמדו אותו, שיכיר ביחידותו בין העמים וישתגאה בבדידותו. הם למדו אותו לחיות חיים עצמיים, שלא לחקות את מעשי הגוים הסובבים אותו. והעם שמע לקול מוריו הכשרים ומעתה ילך בדרכו הכבושה המיוחדת לו ובזה יהיה לאור גויים!

זאת עשו האנשים ה„קטנים" בתקופה ה„קטנה"!

§40. הַמַּצָּב הָאֶיקוֹנוֹמִי.

יש אומרים, שבתקופה זו היו היהודים עניים מאד והיו חיים רק על נדבותיהם של אחיהם שבגולה, כיהודי ה„חלוקה" בזמננו. ראיה לדבר הם מביאים מזה, שהירודוט, שעבר בימי עזרא ונחמיה בכל קדמת-אסיה, אינו מזכיר את היהודים כלל, מפני שלא נחשבו אז כלל בעולם המדיני ולא היו ידועים בעולם המסחר. אבל, אם אולי אמת הדבר בנוגע לתקופת עזרא ונחמיה, אינם אמת בנוגע להתקופה שאחריהם. בתקופה שאנו עומדים בה היה מצבם האיקונומי של היהודים טוב למדי. עשירים לא היו, אך היו מתפרנסים ברוח. בעיקרם היו אז היהודים עובדי-אדמה ומגדלי-צאן והצליחו בעבודתם. משורר-תהלים (ס"ה, י"ד) מתאר את פרית הארץ ורבוי-המקנה ושמחת האכר והרועה בדברים יפים אלה: „לבשו כרים הצאן ועמקים יעטפו בר יתרועעו אף ישירו". ראוי להטעים ולחזור ולהטעים, שהתורה המוסרית והדימוקראטית עשתה את היהודי לרציני ולחרוץ מאד. העם היה אוהב-עבודה וחי על עבודתו. הרבה מקומות ב„משלי" וב„תהלים", המשבחים את העבודה ומגנים את העצלות, מראים לנו את יחוסו הרציני של העם אל העבודה בתקופה שלנו. העם היה בריא בגופו וברוחו מפני שלא היה עצל ולא היה משחת במדותיו, ומצבו הקולטורי הכללי היה גבוה למדי. מעין מה שהיה אז ביהודה רואים אנו בימינו בשווייציה: שם גם-כן אין יוצרים גדולים, ובכלל אין אנשים גדולים בשום מקצוע ממקצועות החיים המדיניים והרוחניים, — אך המצב הקולטורי הכללי של העם גבוה הוא. והיהודים חיו עוד יותר על עבודת-האדמה מן השווייציים

מפני שלא היתה ארצם מלאה „טוריסטים". אם התפתח המסחר בין היהודים הרבה—קשה לדעת. היקאַטיאוס, שעבר באותה תקופה (כמאה שנה אחרי הירודוט) בקדמת אסיה, מזכיר את היהודים ואומר, שהם מצויים בכל קדמת אסיה; ודבר זה אינו אפשרי זולת המסחר. כנראה, היו בהם כבר אפילו „יורדי הים באניות", כלומר, עסקו כבר אפילו בסחר־הים (משלי, כ"ג, כ"ד ול"א, י"ד; תהלים, ק"ז, כ"ג ועוד). אמנם, במשלי עדיין אנו מוצאים: „סדין ע ש ת ה ותמכור וחגור נתנה ל כ נ ע נ י" (משלי, ל"א, כ"ד). האשה העבריה עובדת ומוכרת את עבודתה לכנעני; מזה נראה, שהיהודים בעצמם לא הרבו לעסוק במסחר. ב ן ־ ס י ר א (כ"ו, כ'—כ"ז, ג') מגנה את הכנענים־הסוחרים אף בזמן יותר מאוחר. ולעומת זה מעיר ווילהויזן על עובדה זו: כשבא אלכסנדר מוקדון לארץ ישראל בקשו ממנו היהודים לשחררם ממס בשנת־השמיטה. מזה נראה, שהיו שומרים את שנת־השמיטה; ואולם שלא לזרוע ולא לקצור בשמיטה אפשר היה להם רק אם עסקו במסחר והביאו תבואה ממקום אחר. מחמת חיי־המשפחה הטהורים והמוסרים, שחיו היהודים, נתרבו מאד ונפוצו בכל קדמת אסיה וצפון אפריקה, וכפי הנראה, עשו מסחר וקנין בכל הארצות האלו, וקודם־כל במצרים. בעיר סינה (Assuan) שבמצרים היתה, כפי שמעידים הפפירוסים שנמצאו שם זה לא כבר, קהלה עברית. הפפירוסים הללו, המתיחסים לשנות 470—411 ולשנת 407 לפני ספה"נ (מלכות אחשורוש, ארתחשס־תא הראשון ודריוש השני), הם שטרי מקנה וקנין של יהודי אחד, מעשיה, ומשפחתו, וגם שטר־בקשה אל „בגוהי פחות יהוד" (עיין למעלה § 38). הפפירוסים כתובים ארמית— לשון הדיפלומאטיה והמסחר בזמן זה. לקהלה יהודית זו היה גם מזבח („אגורא די יהו אלהא"). היהודים הללו היו בלתי־דבקים בדתם כל־כך. כשמבטחיה בת מעשיה נשבעת—היא נשבעת גם ב„יהה אלהא", אלהי ישראל, וגם ב„סתי אלהתא", אלהת המצרים. דבר זה מזכירנו את הנשים ה„מקטרות למלכת השמים" בפתרוס שבמצרים ואת תשובתן המחוצפת לירמיה (מ"ד, ט"ו—כ'). ואף־על־פי־כן, כשמצרי אחד, אסחור בן צחא, רוצה לקחתה לאשה, הוא מתגייר ונקרא בשם „נתן" (כך דעתו של סיים). הדבר הזה מראה לנו, כמה גדול כחה של היהדות. ניצוץ אחד ממנה, שנתז למקום רחוק כזה, לא רק שלא הועם, אלא התלבה והתלקח עוד יותר, עד שהצית את לבותיהם של הנכרים— והגרים המדיניים בארץ־נכריה מכניסים גרים־דתיים תחת כנפיהם!

מיום שמצאו את הפפירוסים התחילו לתת יותר אומן בדברי „אגרת אריסטיאס", שכתוב בה, שהיהודים סחרו עם הערביים ולפנים (כלומר, לפני זמן־חבורה של האגרת) אף היו חופרים במכרות־המתכיות שבערב נחושת וברזל והיו מוכרים את המתכיות האלו. אך מלכי פרס אסרו את הדבר כדי שלא יתרבו בא"י בני־הנכר, שהיו באים לסחור עם

היהודים לרגלי המתכויות הללו. עד עכשיו חשבו את כל הענין [illegible] מן הלב; וכן חשבו לבדויה את הידיעה שב„אגרת אריסטיאס", שהיהודים באו למצרים עם מלכי פרס. עכשיו, שהידיעה האחרונה נתאמתה, אפשר לחשוב, שיש ממש גם בידיעה ע"ד חפירת־המתכיות והמסחר בהן. כמובן, לא דאג מלך פרס מ ע צ מ ו, שלא יתרבו בני־נכר בארץ־ישראל; אבל אפשר הדבר, שהיהודים השתדלו, שלא יתנו לנכרים לבוא ולהשתקע בתוכם, כי, בהיותם מעטים, היתה התישבות עמים זרים מסוכנת לקיומם, ולפיכך רצו להתבודד, להבדל מכל העמים. על כל פנים נראה הדבר, שהתחילו עובדים במכרות. זה נראה ממה שאיוב חשב את חפירת הזהב לאחד מפלאי־הטבע (איוב, כ"ח, א'—י"א). נראה, שהיהודים ראו אז בפעם הראשונה, איך מוציאים מתכיות מן הארץ ומתחלה היה הדבר לפלא בעיניהם. כי היהודים סחרו את הערביים והושפעו מאגדותיהם ופתגמיהם נראה גם־כן מאיוב (עיין § 45 ע"ד המקור הערבי של הספור שבאיוב) וממשלי, שבאו בו „דברי למואל מלך משא", שהוא מלך ערבי, כי „משא" היא ארץ בצפון־ערב (בראשית, כ"ה, י"ד).

שעור חמשה־עשר.

§ 41. הָאֱמוּנוֹת וְהַדֵּעוֹת הַדָּתִיּוֹת וְהַמּוּסָרִיּוֹת.

קודם שנדבר על האמונות הדתיות וההשקפות המוסריות של העם בתקופה זו, צריכים אנו להתבונן אל השפעת הדת הפרסית על היהדות.

קשה מאד לשפוט על מהותה של השפעת הדת הפרסית, המאַזדיאיזמים, על איזו דת שתהיה, כי אין הדת הפרסית נמצאת בידינו בצורתה המקורית. היא עברה דרך שתי תקופות. מיסדה זרתוסטרה, או זוראסטר, חי בימי דריוש הראשון (היסטאַספס). הוא הכריז את האמונה בשתי רשויות או את הדואַליסמוס: אורמוזד או אַהורא־מאזדה (בתלמוד—אַהורמיז וגם הורמיז) הוא אלהי הטוב והאור, ואחרימן או אַנגרא־מייניו (בתלמוד—אהורמין) הוא אלהי הרע והחושך. שני האלים האלה נלחמים תמיד זה בזה ומה שהאחד בונה השני סותר. כנגד השקפה זו, שהתחילה, כפי הנראה, לתפוס מקום גם בישראל, נלחם כבר ישעיה השני בדברים הברורים האלה: „יוצר אור ובורא חשך, עושה שלום ובורא רע, אני ה׳ עושה כל אלה״ (ישעיה, מ״ה, ז׳). זו היתה התקופה הראשונה של הדת הפרסית. אך במשך הזמן נשתכחה, ורק במאה הראשונה אחרי הולדת הנוצרי, כשמלכו על הפרתים מלכי בית־הסאַסאַנידים, חזרו והקימו אותה וסדרו את הספר הקדוש—זֶנד־אַבֶסטה. ספר זה רובו חדש, אך יש בו גם דברים עתיקים. לפי דעתו של ג׳מס דאַרמשטטר, הושפעה הזנד־אבסטה הרבה מן היהדות, כי בשעת סרורה ע״י מלכי הפרתיים היתה היהדות בבבל מרובה באוכלסין וחזקה למדי: הורקנוס, שברח מפני אנטיגנוס והורדוס לבבל, נעשה שם ל„ראש־גולה״; האחים חסינאי והנילאי יסדו שם ממלכה יהודית ממש, שעמדה כמה שנים. ולפיכך אפשר מאד, שהיהדות השפיעה הרבה על המאַזדיאיזמוס. נמצא, שאם בתקופה הראשונה השפיע המאַזדיאיזמוס על היהדות, בתקופה השניה, להפך, השפיעה היהדות עליו. ובכן קשה לדעת, מה יש ביהדות של בית שני מן האמונה הפרסית. אבל הדברים הבאים קרוב לודאי, שהיהודים קבלום מן הפרסיים, ולא להפך, מפני שאין אנו מוצאים אותם בימי בית ראשון בצורתם החדשה וגם קרובים הם ברוחם להמאזדיאיסמים יותר מלרוח התורה והנביאים:

א) המלאכים. אף שגם בכתבי-הקודש, שקדמו לפגישת היהדות והמאַזדאיסמוס, נזכרים „מלאכים" אין אלו אלא שלוחים („לאַך" בכושית שלוח), שנבראים רק כדי לעשות שליחות זו או אחרת של ה'—ולא יותר. התלמוד קורא אותם: „מלאכים נבראים לשעתם". אין למלאכים אלו שום אופי אישי, שום אינדיווידואליות. מימי גלות-בבל ואילך אנו מוצאים בספרות העברית מלאכים תמידיים, קבועים, שיש לכל אחד תפקיד מיוחד ומתמיד. ה„שטן" נעשה מתנגד לה' כאהורמין להורמיז, אלא שהמונותיאיסמוס הישראלי עושה אותו יותר משועבד וכפוף. זכריה (ד', י') מזכיר כבר את „שבעה אלה עיני ה' המה, משוטטים בכל הארץ"; ואחרי ש„עין" היא ממין נקבה ו„שבעה", „המה" ו„משוטטים" הם ממין זכר, על-כן יש לשער, שהכוונה לשבעת המלאכים הטובים—Amescha-Spentas—של אהורה-מאַזדה. שטאַדי גורס: „שבעה המה עירי ה'", כי Ameschaspentas בפרסית פירושה: ערים תמיד, וזהו „עיר וקדיש" (דניאל, ד', י', ועוד), ביונית ἐγρήγοροι; אך זהו דחוק וללא-צורך. על כל פנים נזכרים מלאכים בעלי חשיבות יתרה בספר זכריה (א'—ו'). ולא רק מלאכים טובים שאלו היהודים מן הפרסיים, אלא אף מלאכים רעים, „מזיקין". לאחרימן יש ששה מלאכים רעים והוא—הרי שבעה, הנקראים Devas. הגדול שבמלאכים הרעים נקרא Aeschma-dewa או Aesma-div, ומזה בא, לדעת רוב החכמים, אשמדאי. אף התלמוד הכיר במוצא הנכרי של המלאכים האישיים: „שמות המלאכים והחדשים עלו מבבל" (ירושלמי ראש-השנה, פ"א).

ב) דיני טומאה וטהרה. הבדלה. תחית-המתים. השארות הנפש.

דיני טומאה וטהרה היו גם מקודם אצל העברים, אך ע"י הפגישה עם הפרסיים נתחזקו ביותר. רא"ה וויס אומר, שגם ברכת ההבדלה שאולה מן הפרסיים, כי היהודים לא היו קובעים ברכה מיוחדת על האש („בורא מאורי האש"). אך אין להכריע בדבר, כי אין אנו יודעים מתי נתקנה ברכה זו. יש אומרים, שתחית-המתים שאולה גם-כן מן הפרסיים, אך בין תחית המתים שלנו ובין אותה של הפרסיים יש הבדל כל-כך גדול, עד שאי-אפשר לומר, שמי שהוא שאל אותה מחברו. השארות-הנפש בודאי אינה לקוחה מן הפרסיים, שהרי אילו היה הדבר כן, בודאי היתה נזכרת בתהלים, משלי ואיוב, שנתחברו בתקופה הפרסית (כמו שנראה להלן), בעוד ששם מודגש תמיד, שאין השארות לנפש („מה בצע בדמי ברדתי אל שחת? היודך עפר? היגיד אמתך?" [תהלים, ל', י']; „לא המתים יהללו יה ולא כל יורדי דומה" [שם, קי"ד, י"ז] ועוד; וכן באיוב [ז', ט'—י'; י"ג, ז'; ט"ז, כ"ב; י"ז, י"ג—ט"ז], עד שאף התלמוד אמר [ב"ב, ט"ז ע"א]: „כפר איוב בתחית המתים!"). ר' נחמן קרוכמאל אמר,

שהשארות-הנפש באה לישראל מן הפילוסופיה היונית. אך לי נראה, שהיא צמחה בישראל עוד קודם שנתקרבה היהדות להיונות (אמנם, אחר התקופה שאנו עומדים בה), תחת השפעת החיים העבריים בעצמם, שדרשו במפגיע שכר-ועונש לאחר-מיתה,—דרישה נמרצה, מרחנית, הכרחית, שנתגלתה בשלשת הספרים היותר חשובים של התקופה: תהלים, משלי, איוב.

§ 42. הַפְּרוֹבְלֵימָה שֶׁל הַצֶּדֶק (שאלת „צדיק ורע לו, רשע וטוב לו").

כל זמן שהדת הישראלית היתה לאומית לגמרי, ורק לאומית, כל זמן שגורלו של כל אחד מישראל היה קשור בגורלו של כל העם ובכל דור ודור היה נענש על חטאותיהם של הדורות הקודמים,—כל אותו הזמן לא היתה שאלת „צדיק ורע לו, רשע וטוב לו" יכולה לנקר במוח ביותר. כי כשם שאחד היה נענש על חטאיו של חברו, כך היה מקבל שכר על מעשיו הטובים של זה. אך, כמו שכבר אמרנו, מירמיה, וביחוד מיחזקאל ואילך, נעשית אף הדת הישראלית אינדיווידואלית יותר ויותר. ואז מתעוררת אותה השאלה האיומה, שאלת „צדיק ורע לו, רשע וטוב לו",—שאלה, שבכחה לחתור חתירה עמוקה תחת יסוד האמונה והחברה כאחת.

אך לא כל-כך מהר נתעוררה שאלה זו בצורתה החדה. היא נתעוררה רק מעט מעט. המצב הכלכלי הוטב בארץ יהודה ועשירים נתרבו; ובכבל מקום גררה אחריה העשירות אף ביהודה קלקול-המדות. ידוע הדבר שהעשירים הם חפשים בדת יותר מן העניים, מפני שהם מרגישים יותר את כובד החוקים, האוסרים עליהם הנאות שונות, שעל-פי מצבם הכללי נקל להם למלאותן. להעשיר יש היכולת לחיות—והדת אינה נותנת לו ליהנות מן החיים מלוא לוגמיו. מה שאין כן בעני—בין כך ובין כך אין לו מסה ליהנות. ולפיכך, כמשתרבה העשירות, מתרבים גם חפשים בדת, הדשים בעקביהם כל חוק, לא מתוך הכרה חפשית ומתוך הבנה, שאותו חוק אינו טוב או אינו מוסרי, אלא מפני שהתאוות גרויות והן מתגרות והולכות. וכך היה גם בין היהודים בתקופה זו. העשירים התחילו לפרוץ את גדרי הדת, לא היו שומעים בקול הסופרים ולא היו שמים לב גם לדברי-התורה, והעשירים האלה היו קברניטי האומה, בעלי המשרות הגבוהות, שהיו משתמשים בכחם לדכא את העם. וכך נעשה מאז השם „עשיר" נרדף ל„רשע" והשם „עני"—ל„צדיק", ל„עני". ואז נתעוררה בצירה חדשה השאלה הנוראה: „מדוע דרך רשעים צלחה?".

ועל „שאלה ארורה" זו נסה להשיב תשובה מספקת, קודם כל, ספר תהלים.

§ 43. תְּהִלִּים.

רוב מזמורי ה„תהלים" מלאים התמרמרות עזה נגד סדר-העולם, שעל-פיו מושלים הרשעים בצדיקים, העשיר הוא הרשע והעני המדוכא והמעונה הוא הצדיק. מזמור י' שבתהלים הוא מחאה אחת עזה וגדולה, שצווחת ושואלת:

לָמָה, ה', תַּעֲמֹד בְּרָחוֹק? תַּעְלִים לְעִתּוֹת בַּצָּרָה?
בְּגַאֲוַת רָשָׁע יִדְלַק עָנִי — — —
יָחִילוּ (יעשו חיל) דְרָכָו בְּכָל-עֵת, מָרוֹם (סרו) מִשְׁפָּטֶיךָ מִנֶּגְדּוֹ!
כָּל-צוֹרְרָיו יָפִיחַ בָּהֶם, אָמַר בְּלִבּוֹ: „בַּל-אֶמּוֹט"!
עַל מֶה נִאֵץ רָשָׁע אֱלֹהִים?— אָמַר בְּלִבּוֹ: „לֹא תִדְרֹשׁ!...
(תהלים, י', א'—י"ג).

ועוד שאלה אחת גדולה היתה מנסרת אז בחלל עולם-היהדות. דת היהודים, בכל האינדיווידואליות שנתפתחה בה מימות יחזקאל ואילך, נשארה לאומית ביותר. ועם ישראל בעל דת נכונה זו חשב את עצמו להטוב שבעמים מאחר שדתו היא הטובה והמעולה שבכל הדתות; ואף-על-פי-כן דוקא עם ישראל ואמונתו מעונים ומדוכאים יותר מכל העמים ומכל האמונות. היכן הוא הצדק?

במזמור מ"ב מתואר, כמה צמא הוא המשורר, האוהב את ה' והמכיר בגדלו, לאלהיו ומתגעגע עליו:

כְּאַיָּל תַּעֲרֹג עַל-אֲפִיקֵי-מָיִם כֵּן נַפְשִׁי תַעֲרֹג אֵלֶיךָ, אֱלֹהִים!
צָמְאָה נַפְשִׁי לֵאלֹהִים, לְאֵ ל חָ י: מָתַי אָבוֹא וְאֵרָאֶה פְּנֵי אֱלֹהִים?

והמשורר הזה, המכיר, שהוא ראוי לכבוד על הכרת-האלהות שלו ושאלהיו ראוי לכבוד מכל העמים, סובל ונענה כשהוא רואה את ההפך מן הראוי:

„היתה-לי דמעתי לחם יומם ולילה, באמור אלי כל היום: איה אלהיך?
אומרה לאל: סלעי, למה שכחתני? למה קודר אלך בלחץ אויב?
ברצח בעצמותי חרפוני צוררי, באמרם אלי כל היום: איה אלהיך?
(תהלים, מ"ב, ב'—ד' ו'—י"א)

ובאמת, מפני מה מצליחים הפרסיים? איה אלהינו? למה הוא רואה בצרת עמו ובחרפת עצמו—ושותק?...

ושלש תשובות נתנו על שאלה זו: בתהלים באה תשובה של משורר-לירי מאמין, במשלי—תשובת „חכם" מעשי מנוסה, ובאיוב—תשובת פילוסוף-חקרן.

ב ת ה ל י ם נתנה תשובה מפליאה בתום-אמונתה על השאלה האישית-

הלאומית הזו. אמת הוא, שעם ישראל מעונה ומדוכא עתה; אך עוד יבוא יום והוא יהיה לעם אדיר וחזק; הוא יראה עוד לכל העולם, מה גדול כחו של יהוה: הוא יהיה לאור גויים. סוף כל סוף יקבל עם־ישראל את שכרו חלף כל העינויים, שהוא סובל עתה. כך השיבו משוררי תהלים לכל האומה. וכך השיבו לכל אדם: סוף כל סוף ישלם ה' לאיש כמעשהו:

אַל תִּתְחַר בַּמְּרֵעִים, אַל תְּקַנֵּא בְּעֹשֵׂי עַוְלָה,
כִּי כֶחָצִיר מְהֵרָה יִמָּלוּ וּכְיֶרֶק דֶּשֶׁא יִבּוֹלוּן — — — —
גּוֹל עַל־ה' דַּרְכֶּךָ וּבְטַח עָלָיו וְהוּא יַעֲשֶׂה,
וְהוֹצִיא כָאוֹר צִדְקֶךָ וּמִשְׁפָּטֶךָ כַּצָּהֳרָיִם.
כִּי מְרֵעִים יִכָּרֵתוּן וְקֹוֵי ה'—הֵמָּה יִירְשׁוּ אָרֶץ.
וְעוֹד מְעַט—וְאֵין רָשָׁע וְהִתְבּוֹנַנְתָּ עַל־מְקוֹמוֹ—וְאֵינֶנּוּ.
וַעֲנָוִים יִירְשׁוּ־אָרֶץ וְהִתְעַנְּגוּ עַל־רֹב שָׁלוֹם.
רָאִיתִי רָשָׁע עָרִיץ וּמִתְעָרֶה כְּאֶזְרָח רַעֲנָן;
וַיַּעֲבֹר—וְהִנֵּה אֵינֶנּוּ, וָאֲבַקְשֵׁהוּ — וְלֹא נִמְצָא
נַעַר הָיִיתִי, גַּם־זָקַנְתִּי וְלֹא רָאִיתִי צַדִּיק נֶעֱזָב
וְזַרְעוֹ מְבַקֶּשׁ לָחֶם! (תהלים, ל"ז, א'—ל"ו).

המשורר אינו יכול לצייר לו, שהצדיק יהיה נעזב. סוף כל סוף יקבל שכרו. וכאן אנו מגיעים כבר עד לידי צדוק־אלהים (Theodicee), שהיתה לפרובלימה מוסרית פילוסופית, שכל הפילוסופים עד לייבניץ וקאנט נתחבטו בה:

מַה־גָּדְלוּ מַעֲשֶׂיךָ, ה'! מְאֹד עָמְקוּ מַחְשְׁבֹתֶיךָ!
אִישׁ־בַּעַר לֹא יֵדָע וּכְסִיל לֹא־יָבִין אֶת זֹאת:
בִּפְרֹחַ רְשָׁעִים כְּמוֹ עֵשֶׂב וַיָּצִיצוּ כָּל־פֹּעֲלֵי אָוֶן—
זהו—לְהִשָּׁמְדָם עֲדֵי־עַד! — — — — — — — — —
אבל—צַדִּיק כַּתָּמָר יִפְרָח, כְּאֶרֶז בַּלְּבָנוֹן יִשְׂגֶּה.
שְׁתוּלִים בְּבֵית ה', בְּחַצְרוֹת אֱלֹהֵינוּ יַפְרִיחוּ.
עוֹד יְנוּבוּן בְּשֵׂיבָה, דְּשֵׁנִים וְרַעֲנַנִּים יִהְיוּ —
לְהַגִּיד, כִּי יָשָׁר ה' צוּרִי וְלֹא עַוְלָתָה בּוֹ! (תהלים, צ"ב).

אבל יש מזמור אחד בתהלים, שהוא מפליא אותנו ברוממותו, בעמקו, בהרעיון הנשגב הצפון בו. לא היתה דת בעולם, שתגיע לידי הרוממות האמונית ולידי עומק ההרגשה הדתית, שהגיע אליהם בעל מזמור זה— מזמור ע"ג.

המשורר רואה את שלות הרשעים ואת יסורי הצדיקים. דומה, שהוא צריך לבוא לידי כפירה ביהוה. ואמנם, הוא אומר:

וַאֲנִי כִּמְעַט נָטָיוּ רַגְלָי, כְּאַיִן שֻׁפְּכוּ אֲשֻׁרָי.
כִּי קִנֵּאתִי בַּהוֹלְלִים, שְׁלוֹם רְשָׁעִים אֶרְאֶה.
כִּי אֵין חַרְצֻבּוֹת לְמוֹתָם וּבָרִיא אוּלָם (בטנם).
בַּעֲמַל אֱנוֹשׁ אֵינֵמוֹ וְעִם־אָדָם לֹא יְנֻגָּעוּ.
לָכֵן עֲנָקַתְמוֹ גַאֲוָה, יַעֲטָף־שִׁית חָמָס לָמוֹ.
— — — — — — — — — — — —
אַךְ־רִיק זִכִּיתִי לְבָבִי וָאֶרְחַץ בְּנִקָּיוֹן כַּפָּי.
וָאֱהִי נָגוּעַ כָּל־הַיּוֹם וְתוֹכַחְתִּי לַבְּקָרִים
(תהלים, ע"ג, א'–י"ג).

בעל המזמור קרוב־לכפירה בעיקר המוסרי. הוא יכול להיות רשע ומאושר—ולמה לו להיות צדיק ומעונה?... אך התשובה על פקפוקיו והרהוריו המרים היא כל־כך נשגבה, כל־כך רוממה, עד שאנו עומדים נדהמים לפני הדר־גאונה:

אִם־אָמַרְתִּי אֲסַפְּרָה כְמוֹ — הִנֵּה דוֹר בָּנֶיךָ בָגָדְתִּי.
וָאֲחַשְּׁבָה לָדַעַת זֹאת — עָמָל הוּא בְעֵינָי (שם).

אם יתחיל לספר כל מה שחשב על זה, תהיה לו זאת לחטא. אך הוא מתאפק:

וַאֲנִי בַעַר וְלֹא אֵדָע, בְּהֵמוֹת הָיִיתִי עִמָּךְ.

איני רוצה לחשוב כלל; איני רוצה לעסוק לא בצדוק־הדין ולא בצדוק־האלהות:

וַאֲנִי תָמִיד עִמָּךְ, אָחַזְתָּ בְּיַד יְמִינִי.
בַּעֲצָתְךָ תַנְחֵנִי וְאַחַר כָּבוֹד תִּקָּחֵנִי —

אני הולך אחריך בלי חקירות, כילד זה ההולך אחר אומנו:

מִי־לִי בַשָּׁמָיִם וְעִמְּךָ לֹא־חָפַצְתִּי בָאָרֶץ —

כשאני יודע, שאתה מצוי—די לי בזה ואין לי צורך בשום דבר בשמים ובארץ!

וַאֲנִי קִרֲבַת אֱלֹהִים לִי־טוֹב שַׁתִּי בַּאדֹנָי יֱהֹוִה מַחְסִי
לְסַפֵּר כָּל־מַלְאֲכוֹתֶיךָ. (שם, כ"ב–כ"ח).

אין צורך, שתעשה טובות עמי, שתושיעני ותצליחני. טוב לי, שאתה ישך ושאני מרגיש בלבי את קרבתך. בודאי כל מה שאתה עושה טוב הוא, שהרי אתה הוא העושה!

זוהי התשובה היותר נשגבה, שנתנו מזמורי־תהלים על שאלת „צדיק ורע לו, רשע וטוב לו".

§ 44. מִשְׁלֵי.

תשובה כזו, שהיא מיוסדת על הרגש הדתי בלבד, יכולה להניח את דעתם של אותם בני־אדם, שיש בהם אותו רגש. אך יש אנשים הרבה, שאינם מסתפקים ברגש בלבד או שאין הרגש הזה מפותח בהם כלל. להם ניתנה תשובה במשלי, שהוא ההפך הגמור מתהלים. בעוד שספר תהלים הוא קובץ שירים ליריים, שהם נובעים מתוך רגשותיו הפנימיים היותר עזים של המשורר, משלי הוא קובץ של פתגמי־עם פשוטים, שבא מתוך הנסיון המעשי—מתוך „חכמת־החיים". משלי הוא, קודם כל,—ספר של הדרכה בחיים המעשיים.

בספר משלי יש:

מבוא (א׳, א׳—ז׳).

חלק א׳ (מן א׳, ח׳ עד פרק ט׳). בחלק זה, נשנית הרבה המלה „בני"; אפשר, שהוא נועד לכתחלה לילדים לתכלית שנון בבתי־הספר.

חלק ב׳ (מפרק י׳ עד פרק כ״ב, ט״ז). בתחלתו יש כתובת מיוחדת—„משלי שלמה".

חלק ג׳ (מן כ״ב, י״ז—עד פרק כ״ד)

חלק ד׳ (מן כ״ה עד כ״ט). גם בתחלתו יש כתובת מיוחדת—„גם אלה משלי שלמה".

הוספות:

א) פרק ל׳—דברי אגור בן יקה.

ב) פרק ל״א (פסוק א׳—ט׳)—דברי למואל.

ג) פרק ל״א—(פסוק י׳ עד הסוף).

ספר „משלי" מיוחס לשלמה המלך. באמת אין המבוא אומר זאת כלל, אלא הוא אומר, שמטרת משלי שלמה בכללם היתה—„לדעת חכמה ומוסר". כמובן, לא שלמה חברו, כמו שדוד אביו לא חבר ספר תהלים המיוחס לו. משלי נתחבר ברובו בתקופה שאנו עומדים בה, אבל יש בו גם דברים עתיקים מאד, כהמקומות המדברים על המלכים ומשבחים אותם. זה אפשר רק במלכים העבריים, שהיו אהובים על העם, כחזקיהו, יאשיהו ועוד, ולא במלכים הפרסיים או היוניים, שהעם העברי לא ידע אותם כלל, ובכל אופן לא היה אוהב אותם. ולעומת זה יש בו גם הרבה דברים כתובים ברוח היונים, למשל, הדברים בשבח ה„חכמה" בתור הנשמה (פרסוניפיקאציה),—ממש מה שהיו רואים הפילוסופים היוניים ב„סופיאה" שלהם.

מוסרי־הוא, על־פי „משלי", כל מה שמביא טובה לאדם, ואי־מוסרי—

מה שמביא לו רעה. כשהכל יעשו רע, יהיה רע לכל, ולפיכך לא טוב ליחיד לעשות רע. החכמה אומרת: „עושר וכבוד אתי!"—פשוט: טוב להתעסק בחכמה מפני שהיא מביאה טובה יותר מ ע ס ק אחר את האלהים צריך לירוא, כי הוא משלם טובה לעושי-טוב ובכחו לענוש את האדם. הפתגמים שבספר „משלי" מעשיים הם יותר מדי ומעשיותם מגעת עפלמים עד לידי מוסריות מסופקת בעינינו שלנו. הרי, למשל, הפתגם: „בנפול אויבך אל תשמח ובכשלו אל יגל לבך, פן יראה ה׳ ורע בעיניו והשיב מעליו אפו" (כ"ד, י"ז—י"ח),—ואז לא תוכל לראות נקם בו! רש"י (בפירושו לאבות, ד׳, י"ט) הרגיש בגסות היתרה שבזה, ואמר: „שישוב ממנו ויבוא עליך" ... או: „אם רעב שונאך האכילהו לחם, כי גחלים אתה חותה על ראשו וה׳ ישלם לך" (כ"ה, כ"א—כ"ב)—הרי שצריך לעשות טוב להשונאים מפני שבזה אפשר להשיג נקמה ותשלומים בבת אחת... אבל יחד עם זה יש בו דברים נשגבים מאד, שהם בעצמם דים לתת ל„משלי" את הזכות להמנות בין כתבי-הקודש לדוגמא: „עושק דל חרף עושהו" (י"ד, ל"א); „עושה צדקה ומשפט נבחר לה׳ מזבח" (כ"א, י"ג); „ובשדה יתומים אל תבוא, כי גואלם חזק, הוא יריב את ריבם" (כ"ג, י"א); „אל תאמר: כאשר עשה לי כן אעשה לו" (כ"ד, כ"ט) וכדומה.

ותשובתו של ספר „משלי" על שאלת „צדיק ורע לו" היא פשוטה, מעשית: היה צדיק, כי בזה אתה גורם טובה לעצמך, ואל תהא רשע, כי בזה אתה גורם רעה לעצמך. האדם הוא חיה חברותית: כשטוב לחברה—טוב גם לו, וכשיהיה רע לחברה יהיה רע גם לו. ולפיכך אין לו להאדם, מפני אינטרסיו העצמיים שלו, להגדיל את מדת הרע בעולם. ו„פילוסופיה מעשית" זו לא תהא קלה בעינינו ביותר, אם נזכור, שבעיקר הדבר היא מתאמת להמוסר, שמטפת ה„פילוסופיה החיובית" של עכשיו. ההבדל הוא רק בזה, שב„משלי" בא מוסר זה בפתגמים קצרים, וספנסר, למשל, בסס אותו על הנחותיה של הפילוסופיה החברותית ושל הפסיכולוגיה החברותית...

§ 46. איוב

התשובה, שנתן ספר „משלי" על שאלת „צדיק ורע לו, רשע וטוב לו", היא, כמו שאנו רואים, לא עמוקה ביותר. היא יכולה להניח רק את דעתם של אנשים פשוטים, שאינם יורדים לעמקו של דבר ואינם חוקרים ודורשים אחרי יסודו ותוך-תוכו. כי הרע החברותי עדיין אינו כל הרע שבעולם; יש רע יותר נורא ויותר מתמיד ממנו. מפני-מה מתים כל בני-האדם? מפני מה הם חולים? מפני-מה באים יסורים פרטיים על האישיות הפרטית שלא חטאה;

ולהחקרנים המציעים שאלות כ א ל ו, להשואלים כבירי המחשבה, ניתנה תשובה פילוסופית בספר א י ו ב.

תכנו של ספר איוב ידוע לכל. מעשה באדם אחד מארץ עוץ, ואיוב שמו, שהיה צדיק גמור, עד שהיה מקריב קרבנות לכפר על בניו, שאפשר שהטאו בשעת המשתאות שלהם (רעיון זה בלבד מוכיח כבר, שספר איוב נתחבר בזמן מאוחר). פעם אחת באו כל המלאכים לפני הקב"ה, וגם השטן (שאנו פוגשים אותו בפעם הראשונה ב ז כ ר י ה) היה ביניהם. התחיל השטן מוכיח להקב"ה, שאיוב צדיק הוא רק מתוך עשירות ורוב טובה, וכשיתרושש ויוכה ביסורים יהיה כשאר בני-אדם. הקב"ה מחליט, שאיוב יקיים את התורה אף מעוני. הוסכם, שיהא השטן עושה לאיוב כל מה שלבו חפץ— ובלבד שלא ימיתהו—, כדי לראות, אם יעמוד איוב בנסיון או לאו.—ואיוב עמד בנסיון ובכל יסוריו ועינוייו לא חטא. אם-כן הקב"ה נצח. וכאן היה צריך להיות סוף הספר, שהיה צריך לספר, שהקב"ה גלה לאיוב, כי רק לנסותו בא, ושלם לו טובה תחת הרעות שהביא עליו בלי חטא מצדו. אבל במקום סוף כזה אנו מוצאים אחרי הפרולוג (איוב, א׳—ב׳, י׳) וכוח שלם בין איוב ובין שלשת רעיו, שבו מתרים איוב כלפי מעלה, עד שנראה הדבר כמעט, כאילו נצח השטן; ולבסוף אין הקב"ה מגלה לו כלל, שכל הרעה הבאה עליו לא היתה אלא נסיון, אלא הוא מוכיח לו, שהוא— איוב—אינו מבין כלום מן הנעשה בטבע. הפרולוג אינו מתאים, איפוא, לשאר חלקי הספר. נוסף לזה אין איוב וחבריו עוסקים בפרובלימות עבריות לאומיות ומקום-מושבו של איוב היא ארץ עוץ (מדינה באדום הסמוכה לערב) ולא בארץ-ישראל. כל שלשת רעיו אינם עברים: אליפז ה ת י מ נ י, בלדד השוחי וצופר הנעמתי (או „ה מ ע ו נ ת י", לפי גירסת השבעים, והמעונים הם ערביים—דבה"י ב׳, כ"ו, ז׳). מכל זה אנו מוכרחים לבוא לידי מסקנה כזו:

ה ס פ ו ר ע"ד איוב הוא עתיק מאד. ראיה לזה: יחזקאל מזכיר את איוב בין שלשת הצדיקים (נח, דניאל ואיוב—יחזקאל, י"ד, י"ח). הספור כ ש ה ו א ל ע צ מ ו הוא אגדה אחת של שבט אדומי-ערבי (מארץ עוץ או תימן), שהרי האדומים מפורסמים במקרא (ירמיה, מ"ט, ז׳; עובדיה, ח׳) בחכמתם. אגדה אדומית (או ערבית) זו פשוטה היתה בעיקרה ולא הרחיקה ללכת מן הפרובלימה של הנסיון מצד ה׳; אבל חכם עברי עמוק— אחד מן היותר עמוקים שבכל הדורות—השתמש בה*) בתור יסוד לספר שלם, שישיב תשובה מספקת על שאלת „צדיק ורע לו, ר ש ע וטוב לו"

*) על שנתקבלה אגדה זרה לתוך כה"ק אין להתפלא: גם „למואל מלך משא" הוא ערבי (עיין סוף § 40).

והכניס לכאן את הפילוסופיה של עמו בזמנו (ומכאן אנו רואים, איזו פילוסופיה עברית עמוקה ומקורית היתה יכולה להתפתח, אילו היה ישראל חי חיים נורמאליים ארוכים בארצו).

אנו עוברים, איפוא, אל הוכוח, שהוא החלק העברי המקורי שבספר איוב.

אחרי שעברו על רעי-איוב שבעה ימים בשתיקה מגודל הכאב (רשום פסיכולוגי יפה), הם מתחילים לנחמו. אבל באמת אין אלה תנחומים כלל, אלא הצדקת אלהים והאשמת איוב. הרעים אינם אומרים כך בפירוש. אך איוב מבין את הדבר ויוצא גלוי לא רק נגדם, אלא אף נגד ה' בדברים קשים, שלא שמעתם עוד אוזן מעולם: „אחת היא על כן אמרתי: תם ורשע הוא מכלה" (ט', כ"ב); „ארץ ניתנה ביד רשע" (שם, כ"ד) ועוד ועוד. לא בלי צדק אומר התלמוד (ב"ב, ט"ז ע"א): „עפרא לפומיה דאיוב", כי באמת הטיח דברים כלפי מעלה. אז יוצאים גם רעיו נגדו בגלוי ומאשימים אותו. אך הוא מוכיח, שהוא היה צדיק וה' לא צדק במה שהביא עליו יסורים (כ"ב, ה'—ז'); והוא אומר לרעיו, שהם מחניפים לה'. הוא מתאר (כ"ט, י"ב—י"ז וכל פרק ל"א) את צדקתו: איך התנהג עם עבדיו ואמהותיו כעם אנשים שוים לו („הלא בבטן עשני עושהו", ל"א, ט"ו), התרחק מחמדת נשים, היה אב לאביונים, עינים לעור ורגלים לפסח, מלט יתום מעושקו והרנין לב אלמנה, האכיל והלביש כל עני ואביון ועוד ועוד (מזה אנו רואים, מה דרש העם העברי ארבע מאות שנה לפני ישו, אלפים ושלש מאות שנה קודם זמננו, מאדם כדי שיהא ראוי לשם „צדיק"); ואיוב מגיע לידי תביעה, שכגודל עזותה כך גודל רוממותה: הוא דורש מאלהים, שיצא למשפט עמו. הצדק, צדק-אלהים, גדול הוא גם מאלהים עצמו: אף אלהים צריך להזקק לו כביכול. לא לחנם אומר התלמוד (ב"ב, שם): „עפרא לפומיה דאיוב—חברותא כלפי שמיא—כלום יש עבד שמוכיח את רבו?"—, אליפז התימני יועץ לאיוב, שיכנע לפני ה', יחדול לדבר עליו קשות ויתודה על חטאיו. אך איוב עומד על דעתו, שלא חטא כלל ושאין לו על מה להתודות. ובפרק י"ג מתאר איוב את כל קטנותו של האדם בהשתוות אל ה' ושואל: את מי רודף יהוה? קנה רצוץ? אילו היה האדם, לכל הפחות, חי לעולם, היה יכול לקוות, שבזמן מן הזמנים יקבל שכרו; אך הלא „איוב כפר בתחית המתים". ואם כן איך יכול הקב"ה להרע לצדיק, שימיו ספורים?

אלו הן בקצור מענותיהם של איוב ושלשת רעיו.

כשעיפו כלם מלהתוכח מופיע מתוכח חדש—א ל י ה ו א בן ברכאל הבוזי. יש אומרים, שדבריו הם הוספה מאוחרת. ראיות לזה: א') שאינו נזכר בהפרולוג בין שאר הרעים; ב') שאין איוב משיב לו כלום וג')

שאין אלהים מוכירו בדבריו האחרונים (מ״ב, ז׳). אבל, לדעתי, אין הדבר כן. אליהוא היה צעיר מכל המתוכחים (ל״ב, ד׳ וו׳), ולפי מנהג בני־הקדם לא היתה לו רשות להתערב בוכוח, אלא להקשיב לו בלבד, כרואה מן הצד (כל הוכוחים הם בארצות־הקדם גלויים ובפני רואים הרבה), ועל־כן לא נזכר מתחלה ביחד עם שלשת הרעים הזקנים המתוכחים. איוב אינו משיב לו כלום מפני שהוא—אליהוא—אינו מטיל ספק בצדקתו—של איוב—וגם ה׳ אינו מזכירו, אחרי שהוא לא החניף לה׳ ו„דבר נכונה״, ועל־כן לא היה יכול להוכיחו ביחד עם אליפז ושני רעיו, ש„לא דברו נכונה״. כי דעתו של אליהוא היא זו: אפשר שאיוב צדיק הוא באמת, ואף־על־פי־כן גם ה׳ לא חטא במה שיסרו. פעמים שה׳ מעניש את הצדיק על להבא, בתור אזהרה, שהיא באה או בתור חזיונות־לילה או בתור יסורים, כדי שלא תזוח עליו דעתו של הצדיק, כדי להסיר מלבו את הגאוה המביאה לידי חטא. השקפתו של אליהוא עומדת באמצע בין השקפתם המיושנת של שלשת הרעים ובין ההשקפה החדשה של בעל ספר איוב, שנתבטאה בתשובת־ה׳.

וראוי לשים לב לדבר אחד בספר איוב, שמראה את דתיותו העמוקה של עם ישראל. איוב, שהוא בטוח בצדקתו ורואה, שאף־על־פי־כן הוא מרבה לסבול שלא בצדק,—איוב זה אינו בא לידי כפירה ב ע י ק ר—המוצא היותר טוב מדילמא זו. אף רגע אחד אינו בא בלבו הרעיון, ש„אין דין ואין דיין״—ו ז ו ה י סבת „צדיק ורע לו״. בתור פילוסוף יהודי, מאמין הוא באמונה שלמה, שיש אלהים בעולם ושאלהים זה חזק הוא וכל־יכול (ט׳, ז׳—י״ג); אבל יחד עם זה כל־כך מאמין הוא—גם־כן בתור פילוסוף יהודי—בתוקף הצדק, עד שאינו חושש לומר גלוי, כי במעשים הנעשים בשלם אין הצדק האלהי מתגלה. והוא בטוח, שאילמלי היה „מוכיח״ בינו ובין הקב״ה, היה מצדיק אותו, את איוב. עד היכן הגיעה האמונה בצדק בעם ישראל בתקופה זו!

ואילו היה ספר איוב רק „ספור־מעשה״ בלבד, אילו היה מחברו רוצה רק לספר לנו מה שאירע לאדם צ ד י ק אחד, היה יכול לגמור את הספור כך: אחרי כל הוכוחים והטענות מכל הצדדים, בא ה׳—או אפילו רק א ד ם מן הצד—וספר לאיוב, שכל אותם היסורים והענויים, שבאו עליו ושעל־ידיהם בא לידי כפירה בצדקתו של ה׳, אינם אלא „יסורים־של־נסיון״: אלהים נסה את איוב לראות אם יעמוד בצדקו או לאו,—והקשר הגורדי הזה היה נפסק מיד. אך לא ספור רצה המחבר לתת לנו בזה. להמחבר לא היה חשוב כלל להניח את דעתו של איוב. הוא רצה להשיב לכל המעמיקים לחשוב על השאלה הארורה „צדיק ורע לו רשע וטוב לו״.

ולפיכך הוא נותן אחרי תשובתו של אליהוא—את תשובת ה' עצמו.

יפה וטובה היא בעיני ה' תמימותו וישרו של איוב, שלא ירא מלומר את האמת אף על ה' התקיף וכל־יכול. אלהי־ישראל הוא כל־כך אמתי ורם, עד שהוא מבכר את הדברים הקשים של איוב על־פני החנופה של רעיו. ובאמת, הנה הם אומרים לאיוב, שה' צדק במה שיסר אותו, כי בודאי חטא; אך כלום ראו בו אף רמז לחטא? הרי שהם מצדיקים את ה' רק מפני שהוא חזק, הם מתיראים מה' ומדמים, שימצאו חן בעיניו, אם יאמרו עליו, שהוא צדיק וישר. לא כן איוב. מכיון שהוא מכיר בצדקתו, אינו מתירא מלהביע את האמת אף באזני ה' ואינו ירא מתקיפותו: „הברב כח יריב עמדי? (כ"ג, ו')—וכי משום שחזק הוא—צדיק הוא?! כל זה נראה יפה בעיני ה'—. ואף־על־פי־כן לא צדק איוב בגוף הענין. הוא רוצה לדעת את סדר העולם האנושי והחברותי בעוד שבאמת נסתרים דרכי־ה'. הוא רוצה לדעת, מפני־מה רע לצדיק וטוב לרשע—ואת כל שאר רזי־העולם וסודות־ההויה כלום הוא יודע כבר ? כלום הוא—האדם החלש וקטן־ההשגה—יכול לדעת ולהבין את הכל? דרכי ה' הם כל־כך נשגבים מבינת־אדם, עד שאי אפשר לו לאדם עם מוחו הפעוט להשיג כלום!

כך עונה ה' לאיוב „מן הסערה". באמת אין זו תשובה, אלא המון שאלות עולמיות חדשות. אין ה' משיב לו, אלא מפוצץ אותו בשאלותיו התכופות וההולמות, היורדות על ראשו כרעמים מפוצצים בשעת־סערה. אם האדם אינו יודע כלום, לחלוטין כלום, חייב הוא לשתוק ולהיות עניו... להשכל הראציונאליסטי נראה, כאילו אין זו תשובה כלל; אך כל מי שמזדעזע לפני הסודות האין־סופיים שבהויה מרגיש בכל נימי־נפשו, שזוהי התשובה האפשרית האחת והיחידה—אי־תשובה, אי־השגה...

איוב נדהם מתשובה זו. הוא בעיניו „עפר ואפר" והוא „מתנחם (מתחרט) על שהתרים כלפי מעלה. וה' מוחל לו מפני שהוא רואה ללבב: הוא יודע, שאיוב „דבר נכונה" (offenherzig), והוא עושה אותו, למאושר שבעתים ממה שהיה קודם.

תשובה כזו היתה אפשרית בדור־האמונה הגדול שאחרי עזרא ונחמיה, בדור, שבו נבראו, מצד אחד, רוב מזמורי־תהלים המלאים אמונת־תום ושבו, מצד שני, כבר לא היה מקום לשכר־ועונש לאומי בלבד. על־כן אנו מיחסים את איוב לתקופה זו שבין עזרא ואלכסנדר מוקדון (לערך 400 לפסה"נ). על זה מעידים גם הזכרת „בני־האלהים" והשטן בתור אישיות והערך המרובה של הקרבנות, וכן גם סגנונו העתיק והנקי מתערובות מאוחרות, שהוא קדום הרבה לסגנונו של קהלת, שנתחבר בתקופה היונית (עיין למטה, § 53). גם ההשפעה הערבית־האדומית מתאמת יותר

לתקופה זו (עיין למעלה, סוף § 40). אנו עומדים עתה על מפתן תקופה חדשה, שבה נפגשה היהדות בפעם הראשונה ביוונות,—תקופת אלכסנדר מוקדון. כמו שנוכחנו מכל מה שראינו עד עתה, היתה היהדות כבר חזקה למדי כדי לפגוש את היוונות ולהתראות עמה פנים...

טבלא כרונולוגית.

I.

מלכי־פרס.

כורש (550 נעשה גם מלך מדי)	מן 559 עד 529 לפני ספה"נ
כַּנְבּוּזִי (קאמביזס)	" 529 " 522 " "
בַּרְדִיָה (סמֶרדיס־השקר)	522 " (שבעה חדשים).
דריוש I היסטאַספס	מן 522 עד 486 לפני ספה"נ
אחשורוש I (כְּסֶרְכְּסֶס)	" 486 " 465 " "
ארתחשסתא I לונגימאנס (אַרְתַּכְּסֶרְכְּסֶס)	" 465 " 424 " "
אחשורוש II	424 (רק חדשים אחדים).
סוגדיאַנוס	" "
דריוש II נוֹתוס	מן 424 עד 404 לפני ספה"נ
ארתחשסתא II מנֶמון	" 404 " 358 " "
ארתחשסתא III אוֹכוס	" 358 " 338
אחשורוש III אַרְסֶס	" 337 " 336
דריוש III קודומאַנוס	" 336 " 330.

שעור ששה־עשר.

מֵאֲלֶכְּסַנְדֶר מוֹקְדוֹן עַד אַנְטִיוֹכוֹס אֶפִּיפַאנֶס (333—75)

במאה שנים (424—333) עברו בלא עובדות מרעישות, בלא אישים כבירים. שנים אלו היו „יום־קטנות" אחד ארוך, שכל מאורע חשוב לא אירע בו. נראה היה, כאילו ירד כבר עם־יהודה מעל במת־החיים, כשאר שכניו הקדמונים. ואמנם, כמת היה באותה שעה בשביל ההיסטוריה העולמית, היודעת רק את העובדות ולא את אופן־התהוותן. אבל כבר הראינו (למעלה, § 38 ואילך), שבאמת לא מת העם, אלא כישן היה. „אני ישנה ולבי ער"—יכולה היתה כנסת־ישראל להמליץ אז על עצמה. עם, שספג את רעיונותיהם ואת רגשותיהם של נביאים מעין אלו, שקמו לישראל, אינו יכול למות אף לשעה מועטת. הוא חי את חייו הפנימיים, יודע היה, כי חסר־אונים הוא להשפיע על מהלך ההיסטוריה הכללית—והתכווץ כולו בפנים. עבודתו היתה חרישית, אטית, עבודה של קבוץ־הכחות, שאינה ניכרת לעיני ההיסטוריה, אבל שרשמיה נשארים בכל התקופות שלאחריה. אז נוצרו רוב מזמורי־תהלים, משלי ואיוב. הישוב הדל, שלא נראה לעיני ההיסטוריון הירודוט, שעבר קרוב לזמנם של עזרא ונחמיה בכל קדמת־אסיה, הספיק באותה שעה להתפתח ולהתבסס, והיקאטיאים שעבר באותן הארצות קרוב לזמנו של אלכסנדר מוקדון, כבר מזכירו בתור מושב־יהודי גדול. העם עובד־האדמה היה אז, כמו שאמרנו, א ו ה ב ־ע ב ו ד ה ביותר, ואהבה זו, שהיא מצוירת יפה בסיומו של ספר משלי, „אשת־חיל", היא שעוזרה להפרחת הישוב במדה גדולה (עיין למעלה, § 40). ויחד עם הטבת המצב הכלכלי הורם גם מצבו הרוחני של העם. ועוד הפעם, כלפני גלות־בבל, יכול היה העם להמתין ברוח שקטה להתנפלות האויב: היא הרגיש, שאין בכחו של מי שהוא לערער את יסודותיה של חומת־הרוח, שבנו עזרא ונחמיה ושחזקו הבאים אחריהם ברצונו הטוב של רוב העם.

כחות העם היו מקופלים בתוכו וכלום חסרים היו אלא מקרה היסטורי גדול, דחיפה מן החוץ, כדי שיראו בכל עוזם. ומקרה זה היתה— מ פ ל ת מ ל כ ו ת ־פ ר ס בימי אלכסנדר מוקדון.

§ 46. אלכסנדר מוקדון (333—323).

במלכי אשור ובבל בשעתם, רוצה היה גם אלכסנדר מוקדון ליעשות מושל בכפה. הוא רצה ליסד ממלכה-עולמית אחת, שבראשה יעמוד העם היוני, —זה העם, שחשב את כל שאר העמים ל„ברברים". אלכסנדר עבר בכל ארצות המזרח וגם עד הודו הגיע. מלכות-פרס נכבשה על-ידו במלחמה המכרעת, שהיתה בינו ובין דריוש השלישי קודומאנוס מלך פרס על-יד איסוס (Jssus) בשנת 333 קודם ספה"נ. אז עבר כנחל שוטף באסיה הקטנה, סוריה ופלשתינה, והכניע ממלכה אחרי ממלכה. כל השערים של כל ערי ארץ-ישראל נפתחו לפניו בשלום מלבד שערי צור ועזה, שהגינו על עצמן—הראשונה במשך שבעה חדשים והשניה—במשך שני חדשים; אך גם הן הוכרחו להכנע לפני המלך הגבור, כמו שלא יכלה לעמוד בפניו גם מצרים, החזקה שבכל מלכיות-המזרח. וכי היה גם ביהודה?— ההיסטוריה עדיין לא פתרה שאלה זו; האגדה, שנמסרה לנו על-ידי יוסף פלאוויוס בספרו (קדמוניות, י"א, ח') ושמצאה לה מקום בשנויים מועטים גם בספרות העברית העתיקה (יומא, ס"ט ע"א; מגלת-תענית, פרק ט'; ויקרא רבה, פי"ג בסופו), מספרת כך:

כשצר אלכסנדר מוקדון על העיר צור שלח את מלאכיו לידוע הכהן-הגדול (נזכר גם בנחמיה, י"ב, י"א) לדרוש ממנו, שיכנע לפניו. אבל הכה"ג לא נתרצה מפני שלא רצה לחלל את שבועת-האמון, שנשבע למלכי פרס. אלכסנדר כעס על זה. ומיד כשכבש את צור ואת עזה מהר ירושלימה כדי לענוש קשה את יושביה. כשראה ידוע, שהסכנה קריבה, יצא לקראת מלך יון בראש חבורה גדולה של כהנים ונכבדי-העיר, כשהם לבושים לבנים. כדי לפייסו, אלכסנדר, שלא צפה לקבלת-פנים כזו, ירד מעל סוסו והשתחוה לכהן-הגדול קודם שברע זה לפניו. תמהו שריו, שהלכו עמו, למראה הכבוד הזה, והגדול שבהם, פארמיניון, לא נמנע מלהביע את תמהונו למלך ושאל אותו: „וכי מה ראוי הוא יהודי זה, שאתה תקדים להשתחוות לו?"—ועל זה השיב אלכסנדר: „לא לו השתחויתי, אלא לאלהיו, שבחר בו לכהן לפניו, כי דמות-דיוקנו של זה היתה נראית לי בחלום במלחמותי והיתה מבטחת לי נצחון". אחר-כך נכנס אלכסנדר ביחד עם ידוע לירושלים והקריב קרבן לאלהי ישראל. למחר הכריז המלך, שהיהודים רשאים לשמור מנהגי-דתם כלפנים, וכמלכי-פרס לפניו, לא ידרוש מהם גם הוא מס בשנת-השמיטה, ובשאר השנים יעלו לנציבו אותו מס, שהיו מעלים למלך פרס.—

קורטוב של אמת יש באגדה זו, שמתארת יפה את יחוסו של אלכסנדר מוקדון להעמים הנכבשים. הוא לא רצה להיות מלך על עבדים, ועל-כן לא הציק להעמים הנכבשים ולא העבירם על דתם. אבל יחד עם זה

רצה, שהעם הנכבש „יכנס בתור חלק אורגאני לתוך העם היוני, וכמהו „ישכיל" גם הוא. הוא שאף להרחיב את העָונות בעולם ורצה, שתהיה לו ולזרעו אחריו ממלכה גדולה, עולמית אחת, שתעמוד תחת שרביט אחד ותחת קולטורה אחת: כל עמי־העולם יהיו נתיני מלכות־יון מן הצד המדיני ונתיני הקולטורה היונית מן הצד הרוחני. וכמו שאמרנו כבר, לא בחוזק־יד רצה לשפוך את ממשלתו המדינית וביחוד — את הממשלה הרוחנית, ממשלת היונות. הוא ידע, שבכח צבאותיו החזקים אפשר לו רק לכבוש את המדינה הנלחמת, להראות את גבורתו ולהפחיד את העמים הנכבשים, שלא יעיזו למרוד בו. אבל אי־אפשר לו לקשר אל ממלכתו ואל השכלתו את העמים הזרים ולנטוע בלבותיהם רגשות כבוד אליו ואל היונות. הוא הכיר, שהכח הכרחי הוא בשעה ששערי העיר סגורים והעם עומד בהתנגדותו, אבל מכיון ששערי העיר כבר נפתחו והעם המתנגד כבר הראה אותות של הכנעה, אין ההשתמשות בכח אלא מביאה הפסד: אז באה כבר שעתה של מלחמה חדשה, מלחמה בשלום, מלחמת־הקולטורות, — ודבר זה אינו אפשרי בלי חירות. כי כל זמן שהעם הנכבש ירגיש בשעבודו ובכח־האגרוף של מושלו, ישתדל להתכווץ ולהסגר בתוך ד' אמותיו ולא יתן להקולטורה של העם הכובש לחדור לתוכו. ולפיכך היה אלכסנדר מוקדון, שהאמין ביתרון מעלתה של הקולטורה היונית על אלו של שאר העמים והיה בטוח בנצחונה, נותן חירות־פנימית גמורה להעמים הנכבשים ומראה אותות כבוד לכהניהם, ובזה נטע בלבם אהבה ואמון אל ממשלתו. וכך הכשיר את הקרקע למלחמה הקולטורית, שהיתה צריכה להנחיל את היונים נצחון חדש, גדול מן הראשון: נצחון על רוחו של העם הנכבש.

כך נהג בודאי גם עם היהודים, שלא הראו לו שום התנגדות — שהרי סוף סוף אחת היה להם, את עולו של איזה מלך הם נושאים, ואחרי שנפל מלך־פרס האחרון שוב לא היה כאן מקום אף לחלול־השבועה, שנשבעו למלכי פרס לעבדם באמונה. ועל מסכת יחוסו זה של אלכסנדר מוקדון להיהודים נתרקמה האגדה המובאה למעלה.

תכנה של אגדה זו, כמו שכבר אמרנו, נמצאת גם במגילת־תענית, אלא שהכה"ג היוצא לקראת אלכסנדר נקרא שם לא ידוע, כמו שקורא פלאויוס, אלא שמעון הצדיק, ושם מסיימת האגדה בסכסוך בין היהודים והשומרונים, שבא לפני המלך ונגמר לטובת היהודים. וכך היא מספרת: אחרי שהשתחוה אלכסנדר לכה"ג שאל את היהודים: „למה באתם?" אמרו: „אפשר בית, שמתפללים בו עליך ועל מלכותך, שלא תחרב, יתעוך נכרים להחריבו?" — אמר להם: „מי הללו?" — אמרו לו: „כותים הללו, שעומדים לפניך". אמר להם: „הרי הם מסורים בידיכם". „מיד נקבום בעקביהם ותלאום בזנבי סוסיהם והיו מגררין אותם על הקוצים ועל הברקנים עד

שהגיעו להר גריזים. כיון שהגיעו להר גריזים חרשו את בית מקדשם וזרעוהו כרשינין כדרך שבקשו לעשות לבית אלהינו". גם פלאוויוס מספר, שמקדש השומרונים חרב על-ידי אלכסנדר מוקדון. אני חושב, שהאמת ההיסטורית, שהונחה ביסוד דברי שניהם, היא עובדה זו, שנמסרה לנו ע"י אבסביוס (Eusebius, Chronicon) וקווינטוס קורציוס (IV, I). אלכסנדר מוקדון—מספרים היסטוריונים אלה—העמיד נציב ב„חילת-סוריה" (Coelesyria)—בקעת-הלבנון, שארץ-ישראל היתה אחת ממדינותיה, ושמו אנדרומאכוס. אבל, כשאך עלה אלכסנדר מן הארץ כעסו השומרונים על נציבם ושרפו אותו ואת ביתו באש. אלכסנדר ראה בזה פריקת-עול וחלול-כבודו מצד השומרונים וענשם קשה: הרג את ראשי הקושרים, הושיב בעיר מוקדוניים ושלש נפות משלהם, המונחות בין שומרון ויהודה, נתן ליהודים, אויבי השומרונים, והעמיד על שומרון נציב אחר, ששמו היה ממנון. על יסוד עובדה היסטורית זו נולדה, כנראה, האגדה ע"ד חורבן המקדש השומרוני בימי אלכסנדר מוקדון ובהסכמתו.

כל מה שספרנו עד כאן, אירע בשנת 332. בשנה שלאחריה (331) נוסדה על חוף הים התיכון אלכסנדריה של מצרים, שהיה לה אחר-כך ערך גדול בהיסטוריה הכללית וביחוד בתולדות עמנו וזכתה, שתקופה שלמה תהא נקראת על שמה. העיר אך נוסדה — ויהודים רבים נהרו אליה לרגלי המסחר, שיכול היה להתפתח בה במדה מרובה מחמת מצבה הגיאוגראפי. וכך הונח אז היסוד למושבה היהודית היותר גדולה, שלאחר זמן נעשתה למרכז קולטורי גדול ונשארה כזו במשך כל ימי שלטון היונים והרומיים.

§ 47. יורשי אלכסנדר מוקדון (הדיאדוכים).

אחרי שכבש אלכסנדר מוקדון את רוב ארצות אסיה, שהיו ידועות, אז, התחיל לארגן את ממלכתו הגדולה. וכמו שראינו כבר, נותן היה חירות-פנימית לכל עם, אבל יחד עם זה דאג גם להתאחדות היסודות היוניים והמזרחיים בדרך שלום ועל-ידי הזדווגות קולטורית. אך לא עלה בידו לגמור מה שהתחיל, כי מת במבחר ימיו, בשנת השלשים ושלש לימי חייו (323 קודם ספה"נ). אז נתמנה לשליט זמני בשם בנו אלכסנדר II, שהיה אז צעיר יותר מדאי, שר-הצבא פרדיקאס. הוא חלק את מלכות-אלכסנדר בין נציבים הרבה, שהיו שרי-צבאו של אלכסנדר. חילת-סוריה, וארץ-יהודה בכללה, עברה ללאומידאן, מצרים—לתלמי הראשון הנודע בכנויו „סוטר" (המציל), ממשפחת „לאגוס" (ארנבת), בבל—לסיליקוס (322), ועוד. כנראה, היה מצב היהודים תחת הנהגתו של לאומידאן טוב מאד, ולפיכך, כשמרד תלמי מלך מצרים לאחר שלש שנים (320) בפרדיקאס וכבש את חילת-סוריה ובא גם על יהודה ורצה לקחתה מידי לאומידאן,

לא נכנעו היהודים לפניו כמו שנכנעו לפני אלכסנדר מוקדון. הכהן־הגדול לא רצה לחלל את שבועתו, שנשבע ללאומידאַן, והגין על ירושלים, שכבר הספיקה להתחזק במדה מרובה. אבל הנה בא יום־השבת. השפעת הסופרים על העם הגיעה כבר אז לידי כך, שלא רצה להלחם בשבת אפילו מלחמת־מגן. תלמי השתמש בזה וכבש את העיר. אבל הוא לא התנקם ביהודים, שהתקוממו נגדו. להפך, בעיניו מצא הדבר חן, שהיהודים מסורים למלך, שנשבעו לו אמון, ועל־כן עשה להם הנחות הרבה, כדי שיהיו להבא נאמנים לו כמו שהיו נאמנים למלכם הקודם. אחר מלחמה זו היו היהודים יכולים לשבת בשלוה, אילמלא קפץ עליהם רוגזן של מלחמות חדשות, שהתחוללו בין ה„דיאדוכים", יורשיו של אלכסנדר מוקדון.

כשראו שאר שרי־הצבא, שתלמי הולך וכובש את כל ארץ סוריה, קמו לשטן על דרכו. בין אלה הצטיין ביחוד אַנטיגנוס שאף הוא רצה למשול יחידי במלכות־העולם של אלכסנדר וכמעט שעלה הדבר בידו, כי הספיק כבר להכניע את כל מתנגדיו, חוץ מתלמי, מלך גדול כמותו, שקשה היה להלחם עמו. אבל מלחמה זו היתה מוכרחת: היא היתה צריכה להכריע, למי משניהם יהיה השלטון על העולם. ואנטיגנוס הגבור יוצא יחד עם בנו דימיטריוס פוליאורקֶטֶס (לוכד־ערים) למלחמה על תלמי ולוקח מידו את סוריה (315). אבל תלמי לא הוכנע עדיין. הוא כרת ברית נגד אנטיגנוס עם סיליקוס מלך בבל, ובכחות מאוחדים התנפלו שניהם על דימיטריוס על־יד עזה ונחלו נצחון גדול (312). ביחוד הצטיין במלחמה זו סיליקוס, שנקרא מאז „ניקאַטור", כלומר מנצח, ועל שמו ועל שם נצחונו זה התחיל בכל ארץ־הקדם משנת 312 ואילך מנין־שנים חדש, שהוא ידוע גם בישראל בשם „מנין־שטרות" או „מנין־יונים".

אבל הארץ לא נחה עדיין. דימיטריוס, שעד מהרה התנער ממפלתו, אחד את חילו עם צבאות אנטיגנוס וזמם, ששניהם ביחד יתנפלו על תלמי ויכריעוהו. אבל זה האחרון הבין דבר זה מראש, ולפיכך הרס, קודם ששב מצרימה, את כל מבצרי סוריה שעל חופו של הים התיכון ובקרבתו: עכו, יפה, עזה, שומרון וירושלים, כדי שלא יתבצרו בהם צבאות־האויב המאוחדים. ונגד אנטיגנוס יצאו גם־כן שרי־הצבא של אלכסנדר מוקדון ליזימאכוס וקאַסאַנדר, שנספחו אל תלמי וסיליקים. כשהתחדשה המלחמה (301) נפל אנטיגנוס על יד העיר איפסוס (Jpsos). אז נחלקה מלכות אלכסנדר בין ארבעת השרים הללו: קאסאנדר לקח את מוקדון, ליזימאכוס—את תראַקיה ואת צפונה של אַסיה הקטנה, תלמי—את מצרים והילה־סוריה—וארץ ישראל בכללה—, וסיליקוס—את בבל, פרס ומדי.

חלוקה זו השפיעה הרבה על מהלך ההיסטוריה הישראלית, עד עכשיו

היה הישוב היהודי מתרבה על־ידי זרם האימיגראַציה ליהודה של יהודי בבל, שחיו בארצם חיים מפותחים כל צרכם. עכשיו, כשנפרדו בבל וארץ־ישראל זו מזו במצבן המדיני, נפסקה גם האימיגראַציה היהודית־הבבלית. ולעומת זה נתאחדה ארץ־יהודה תחת שרביט אחד עם מצרים, שגם בה היו מושבות הרבה של יהודים. יהודי שתי הארצות הללו השפיעו אלו על אלו, ותוצאותיה של השפעה זו היו חשובות מאד.

ויחד עם זה הביאה חלוקה זו את היהודים לידי אותו המצב, שכבר נמצאו בו בסוף ימי הבית הראשון. מחמת מצבה הגיאוגראַפי של ארץ־ישראל נמצאה אז בין שתי הממלכות הכבירות, אשור ומצרים, שהיו נלחמות תמיד זו בזו ומחנותיהן מלאו את הארץ. את מקומן של אלו לקחו עתה מלכי בית־תלמי ומלכי בית־סיליקוס, וארץ־ישראל היתה לשדה־מערכה למלחמותיהן התמידיות: על מקום אשור ומצרים באו סוריה ומצרים. מצב זה מתואר היטב בדניאל (י"א). שם מסופר איך היו מלכי־הצפון (בית־סיליקוס) מתגרים תמיד מלחמה במלכי־הנגב (בית־תלמי), כורתים בריתות־שלום וחוזרים ונלחמים,—ויהודה סבלה מזה הרבה, אבל לא יכלה לעשות כלום, שהרי לא היה בכחה להכנים ראשה בין שתי המלכיות האדירות. ואף־על־פי־כן אין אותו מצב, שניתנו בו בני־ישראל עכשיו, דומה לזה, שנמצאו בו בימי בית ראשון, לכל פרטיו. אז הרי התערבה יהודה בפוליטיקה העליונה של מצרים ואשור — או בבל — והיתה נזוקה מזה; עכשיו לא היתה מתערבת, ועל־כן גם לא הזיקו לה המלחמות כל־כך. להפך, הן עוד הביאו לה תועלת לעתים קרובות. כי כשידע המושל הזמני, שמלך עריץ כמותו נותן עיניו ביהודה ועתיד להלחם עמו עליה, היה משתדל לנטוע בלב היהודים אהבה אל עצמו ואל ממשלתו על־ידי הנחות רבות, כדי שישארו נאמנים לו כשיבוא האויב. והבדל זה הטביע את חותמו על רוח ישראל בתקופות הללו. אז, כשהיו היהודים נפגעים על־ידי צבאותיהם של המלכים הנלחמים, כשנצחון של איזה צד שהוא אי־אפשר היה בלא תשפוכת־דמם של היהודים, באופן שהיו רואה את עצמם כ„שעירים לעזאזל" על עוונותיהם של אחרים, היה רוח של יאוש ומרת־נפש תוקף את לבו של העם וטובי־האומה היו מוכרחים להמציא לו סממני־מרפא מיוחדים במינם—אידיאות של „מטה־ועם" ושל תעודה עליונה ו„אחרית הימים". לא כן עתה. יחד עם תלונות על חרפת־העם אנו מוצאים לפרקים במשוררי־הזמן רוח של גבורה ובטחון־עצמי ושל אמונה באלהי־ישראל, שלא יתן למוט את עמו ולחורבן—את עיר־קדשו:

אֱלֹהִים לָנוּ מַחֲסֶה וָעֹז, עֶזְרָה בְצָרוֹת נִמְצָא מְאֹד.
עַל־כֵּן לֹא־נִירָא בְּהָמִיר אָרֶץ וּבְמוֹט הָרִים בְּלֵב יַמִּים.
יֶהֱמוּ יֶחְמְרוּ מֵימָיו, יִרְעֲשׁוּ־הָרִים בְּגַאֲוָתוֹ סֶלָה.

- - - - - - - - - - - - - - - - - - - -

הָמוּ גוֹיִם, מָטוּ מַמְלָכוֹת; נָתַן בְּקוֹלוֹ – תָּמוּג אָרֶץ.
יְהוָֹה צְבָאוֹת עִמָּנוּ, מִשְׂגָּב לָנוּ אֱלֹהֵי יַעֲקֹב סֶלָה.
(תהלים, מ"ו, ב'—ד' וז'—ח').

למה נמשלה אז כנסת־ישראל? לשן סלע בלב־ים. הומים, רועשים גלי הים הסוער, האחד מסתער על השני ומחשלו—וסלע זה אינו זז ממקומו...

§ 48. היהודים בימי התלמיים הראשונים. ראשית ההשפעה היונית.

בשנת 301 נתחזק שלטון בית־תלמי על יהודה, שארך כמאה שנה (עד שנת 200 בקירוב), עד שעברה יהודה לידיהם של מלכי בית־סיליקים. שלטונו של בית זה היה בכלל נוח לישראל, ומצבה המדיני והכלכלי של יהודה היה טוב כל ימי ממשלת התלמיים. היהודים היו אף מחוץ ליהודה שוי־זכיות עם התושבים העיקריים—המוקדונים והמצריים, חוץ מבאלכס־נדריה נתיסדה גם מושבה יהודית ב א נ ט י ו כ י ה (נבנתה בשנת 300). יחד עם זה נוסדו מושבות יוניות הרבה גם ביהודה, שהועילו הרבה להפרחת המסחר בארץ. מושבות כאלו היו בעכו (שנבנתה מהדש ונקראת על שם תלמי: פטולימאים), באשקלון, שהותכו בה מטבעות יוניות עוד בזמן קדום, בעזה, בבית־שאן (סקיתופולים), בגדרה, דאר או דורא, היפוס (Hippos), שנקראה גם „סוסיתא" או „כפר סוסין", רבת בני־עמון (פילאַדלפיה) ועוד. בכלל, כל ארץ־יהודה היתה מוקפת זר של מושבות יוניות, ויהודיות בעצם היו רק ירושלים וסביבותיה.

מובן מאליו, כי שני עמים שכנים, הבאים זה עם זה במשא־ומתן תמידי, אי־אפשר שלא ישפיעו זה על זה, ובלי שום ספק השפיעו היונים על ישראל. ובכן מה מהותה של השפעה זו? מה יכלה לתת ליהודים הקולטוריה היונית, שפגשה בהם לאחר שכבר התחילה שמשה לשקוע בארץ־מולדתה (אחרי הטראַגיקים הגדולים ואחרי אפלטון ואריסטו')?

כדי להשיב על שאלה זו, נחקורה נא את התפתחות הקולטורה היונית עד אותה תקופה.

מרכז ההסתכלות והחקירה בעיני קדמוני היונים היה ה ט ב ע. כל דבר נמצא בעולם, ואף האדם בכלל, אינו אלא חלק מן הטבע. ולפיכך כל רגשותיו, מאוייו ונטיותיו של האדם אינן אלא גלויי הטבע; וכשם שאין הסערה נתבעת לדין על שהטביעה ספינה בים, כך אין האדם אחראי על מעשיו ואינו נתפס על חטאיו. אין האדם יכול שלא לעשות מה שדורשים ממנו חוקי־הטבע. השקפה זו נותנת, איפוא, רשות לבני־אדם לעשות כל מה שלבם חפץ והעונש על החטא אינו בא בתור גמול מושכל על הפרת הצדק החברותי והעולמי, אלא

הוא תוצאה ט ב ע י ת מהפרת חוקי־הטבע (הזלילה והסביאה מזיקות לבריאותו של האדם, תאות־בשרים מביאה עמה מחלות שונות, ההורג או המכה אדם צריך להתירא מנקמת הסובלים או קרוביהם; ובכן, במקום שאין תוצאה טבעית כזו, למשל, בעבירות שאינן עלולות להתגלות או ביחס הרע אל העבד חסר־המחסה), אין חטא בעצם. תורה כזו היתה צריכה לגרור אחריה בזמן מוקדם או מאוחר את ה„רילאטיוויסמוס", כלומר, את ההשקפה, שאין טוב ורע, אמת ושקר מוחלטים, אלא הכל הוא יחוסי. אותו אדם יש לו הרגשות שונות ומשונות בזמנים שונים ומשונים בהתאם למצבו הנפשי המיוחד. למשל: הדבר החם נראה לו קר כשידיו קפאו או כשהוא מוטל בקדחת והדבר הקר נראה לו חם כשגופו מתחמם. אם מצב־רוחו טוב נראה לו כל העולם בטוב ואם רוחו נכאה הכל נראה בעיניו שחור על גבי שחור; המצרים מתחתנים בבנותיהם ואינם רואים שום חטא בזה והיונים, שמזדעזעים מזה, מתחתנים באחיותיהם,—מה שהיא תועבה בעיני הרומיים. ובכן הרי אין אמת ואין צדק, אלא יש רק משפטים־קדומים, שיש להם ערך יחוסי לאדם זה ולשעה זו ולא לכל אדם ולכל הזמנים. זוהי התורה החדשה של ה„סופיסטים", שהונח לה היסוד עוד בתורתו העמוקה של „היראקליט הערפלי", שאמר: Panta rrhei—„הכל שוטף!". אין דבר עומד בעינו אף שעה קלה. אין אדם טובל גופו פעם שניה באותם המים, שטבל בהם פעם ראשונה, כי אותם המים כבר שטפו ועברו ואחרים כבר באו תחתיהם. וקראטילוס, תלמידו של היראקליט, מוסיף ואומר, שאין אדם טובל את גופו באותם המים אפילו פעם אחת, כי עד שהספיק גופו לשקוע במים הספיקו הם כבר להשתנות ולהתחלף, שהרי ההתחלפות אינה פוסקת בטבע אפילו רגע אחד. כל מה שנמצא בטבע משתנה, ואף המוסר בכלל. כי אין המוסר דבר עומד בפני עצמו, למעלה מן הטבע. אין מוסר מוחלט בעולם: אי־אפשר לומר על איזה דבר, שהוא טוב או רע כשהוא לעצמו. המוסר יחוסי הוא,— הסכמה כללית, שבאו אליה בני־אדם מחמת סבות חיצוניות. כשם שמשתנה האדם עצמו מאחר שאינו אלא חלק מן הטבע, כך משתנות עמו כל יצירותיו, שאחת מהן הוא המוסר. „מכה אביו ואמו מות יומת". אבל הרי מוצאים אנו את זיאוס, ראש אלהי היונים, גוזל את השלטון מאביו ומוריד אותו שאולה (אל הטארטארוס), על־כרחך זהתה אומר. שמה שאסור במקום ובזמן ידוע ובתנאים ידועים מותר במקום אחר ובזמן אחר ובתנאים מיוחדים, ומה שנחשב לפנים לחטא יכול להחשב לאחר־זמן למצוה.

זהו היסוד ההגיוני, שבנו עליו הכמי־יון בימי התלמיים את תורתם, שעל־כרחה גררה אחריה הפקרות וקלות־ראש. אף על פי שמתחלתה לא היתה אלא הכרה היסטורית־פילוסופית ידועה, שכשהיא לעצמה יש לה

„זכות־הקיום" עם כל הטעאותיה.

נגד תורת־הסופיסטים הזו כבר נלחם כל ימיו סוקראטס. הוא היה אומר, שיש אמת מוחלטת בעולם, וקנה־המדה שלה הוא שכלו של האדם והכרתו הפנימית. אמנם, המוסר מתפתח, אבל היא הנותנת, שיש בו איזה גרעין קיים לעד, והוא הוא הפושט צורה ולובש צורה: כדי שישתנה איזה דבר צריך שיהא מונח ביסודו איזה דבר בלתי־משתנה, שהוא הוא המתפתח; זולת זה הרי תהא ההתפתחות נעשית באפס מוחלט—והאפס אינו יכול להתפתח ולהשתנות, כי התפתחותו של „יש מאין" הוא דבר, שאין הדעת סובלתו. אחריו באו אפלטון ואריסטו' והרחיבו והעמיקו את דעתי זו של סוקראטס. אבל היא נשארה רק נחלתם של „אצילי־הרוח", יחידי־הסגולה. אפילו לא כל הפילוסופים קבלוה. יסודו של המוסר היוני העממי היה בנוי על ההשקפה ה„טבעית" הקדומה, שנתפשטה בעם בעזרת הסופיסטים ונעשתה על־ידיהם שטחית והפקרית במדה מרובה. כי, כאמור, השתדלו הסופיסטים להוכיח, שאך לשוא נעמול לבקש את האמת המוחלטת, שלעולם לא תהיה ידועה לנו; ובכן „אכול ושתה, כי מחר נמות"—זוהי המסקנה האחת, שיכלו הסופיסטים להגיע עדיה. והעם אוהב־החיים שמע בקול מוריו. גם המלכים החזיקו בידי הסופיסטים הללו, שנעשו „אנשי־החצר" והיו משעשעים את המלכים בחדודיהם החריפים, ביחוד בשעת המשתאות והסעודות הגדולים. לשמוע דברים עמוקים, נאמרים בכובד־ראש ע"י פילוסוף־עמקן, קשה אולי לעיכול־האכילה; אבל לשמוע מליצות יפות, כשהן יוצאות מפי מפלפלים חריפים, שיודעים לטהר את השרץ בק"ן טעמים בעזרת הדיאלקטיקה שלהם—הוא דבר נעים מאד. ולא רק בפילוסופיה כך. גם באמנות היתה תקופה זו שעת־ירידה להעם היוני. מתו כבר אֶסכילוס, סופוקלס ואֶבריפידס ואת מקומם ירשו סופרים שניים במעלה.—כאלה היו טובי האומה ביון ובשאר הארצות המיוונות אחרי אלכסנדר מוקדון. מאליו מובן, שהשפעתם על טובי היהודים לא היתה יכולה להיות רצויה ביותר.

והעם היוני בשדרותיו הרחבות- -במה יכול היה הוא להשפיע על עם יהודה?—הוא עמד על מדרגה נמוכה מאד בכל הנוגע להיחוסים החברותיים שבין בני־האדם. כל בן עם אחר היה בעיניו „ברבר" (פרא). אריסטו', היותר עמוק שבפילוסופי־יון, אמר: „בטבע שוה הנכרי להעבד" (toûto physei kai варваron kai doûlon), ואפלטון, היותר אידיאלי שבפילוסופי־יון, לא היה יכול לצייר לעצמו חיים קולטוריים בלא עבדים. אם נזכור עוד, שהמצריים והסוריים המתיונים ואף היונים הגמורים, שישבו בקרבת ארץ־ישראל, היו מן הגרועים שביונים, נבין מאלינו, מאיזה צד יכלו ה„יונים" הללו להשפיע על העמים, שהתישבו בתוכם. ברובם היו חילים

נמוכים פשוטים, שהושיב אלכסנדר בארצות הנכבשות כדי שלא יתנו לעמי-הארץ למרוד בו. הם, אמנם, התגאו במוצאם „היוני", והשם „פרא" קשקש תמיד בפיהם כשהיו מדברים על אינו-יוני, ואף ההשכלה החיצונית שלהם היתה אולי יותר מפותחת מזו של עמי-המזרח; אבל בנוגע למוסר ונימוס לא היה להם במה להתגאות על שכניהם „הפראים". אין מדה פחותה ומגונה, שלא היו היונים הללו לקויים בה. מחמת המסחר, שהיה כבר נפוץ ביניהן במדה מרובה, התחילה להתפתח בתוכם העשירות הנפרזה עם כל הקלקולים המוסריים התלויים בה: עצלות, אהבת-הכבוד, תאות-בשרים ורדיפה אחרי הבצע. ביחוד נתרהבה ביניהם התאוה האחרונה, תאות-הממון, השקולה כנגד כל שאר התאוות שבעולם, כי כדי למלא את כל שאר התאוות נצרך, קודם-כל—ממון... וכל כמה שהיו מתרחבים תחומי תאוותיהם, ע"י העושר הנפרז וה„התרים" של הסופיסטים, היתה הולכת וגדולה גם תאות-הממון שלהם. וכדי למלאות תאותם זו היו משתמשים בכל האמצעים האפשריים, שהרי הכל מותר אם הוא רק מוביל אל המטרה. שרי-החצר היו כולם לוקחי-שוחד ומלכות-יון—בנות-בליעל ושטופות-זמה. וכעטרה לכל המדות המגונות הללו התחיל אז להתפתח ה ק ו ס מ ו פ ו ל י ט י ס-מ ו ס מן המין הגרוע. לא זה, שהיה מרכז מחשבותיו הנעלות של אלכסנדר מוקדון, ששאף להשכיל מכל ואת כל, לקבל את כל הטוב שבכל העמים ולהשפיע עליהם מטוב עם-יון,—זה הקוסמופוליטיסמוס, ששמו הראוי לו הוא אוניוורסליסמוס. תכנו של הקוסמופוליטיסמוס ההלניסטי מימי התלמיים והסיליקיים הוא : „כל מקום שטוב בו הוא ארץ מולדתי". היונים קבלו מעמי-המזרח את כל אותם המנהגים הרעים, שמצאו בהם ספוק תאוותיהם. וכך עשו גם עמי-המזרח בכל הנוגע לקבלת מנהגי-היונים: לא היופי והנשגב שבקולטורה היונית לקחו את לבם, אלא הברק החיצוני והנעימות המענגת או המגרה את החושים. עמי-המזרח קבלו מן היונים מה שנוח היה להם לקבל—את סדרי המשתאות המרובים ואת ההוללות. הפקרותם של היונים היא שמשבה את לבם. לא יונים נעשו, איפוא, עמי-המזרח שהושפעו מן היונות, אלא „מתיונים" במלא מובנה הרע של אותה מלה, שהשתמש בה לראשונה אבגוסטוס קיסר בתור כנוי של גנאי (helle-nizzantes).

ומה נעשה אז בפנימה של יהודה?

לסופיסטים היוניים מקבילים ביהודה הסופרים, ולההתרים הכלליים שלהם—סייגים על סייגים. מאה שנים עמדה אותה חומה הבצורה, שבנו עזרא ונחמיה ושלא נתנה לקרן-אור אחת מן החוץ לחדור לתוכה. וכל-כך משלה התורה של הסופרים ברוח-העם, עד שלא התגעגע כלל על אותם החיים היפים ש„מחוץ-לחומה". הוא נתכוץ כולו לתוך עצמו וחי את חייו

הפנימיים. ואולם המאורעות הכבירים, שהתחוללו במזרח מימי אלכסנדר ואילך, אי־אפשר היה להם שלא לערער את יסודותיה של חומה זו. החיים האנושיים מתנקמים תמיד במי שאינו מספק—לכל הפחות במדה בינונית—את כל צרכיהם, במי שמספק רק צד אחד של הגוף והנפש האנושיים ומדכא את כל שאר התביעות הגופניות והנפשיות. הרוחניות היתרה של היהדות מימי עזרא ואילך מוכרחת היתה להביא לידי ריאַקציה עצומה. נצרכת היתה רק דחיפה מן החוץ—והיא באה על ידי חדירת הקולטורה היונית. עם ישראל התעורר משנתו העמוקה. ומכיון שנתעורר התחיל לספוג, כדרכו תמיד, את הכל—את הטוב ואת הרע כאחד. אילמלי היה פוגש ביונים מימי סוקראַטס ואפלטון בודאי היה מקבל מהם את כל הטוב והעמוק שביונות. אבל הוא פגש ביונים מזמן הירידה של היונות, ובעל־כרחו קבל, ביחד עם דברים טובים אחדים, את כל הפחות והמכוער שביונות של ימי התלמיים והסיליקיים. העם בעל־הכשרון והנוח להתרשם מהר לקבל מן היונים הנפסדים מה שראוי ומה שלא ראוי היה לקבל. ותוצאותיה של השפעת היונים נראו כבר בימי המלך השלישי מן התלמיים המושלים ביהודה, תלמי השלישי איברגטס (עושה־צדקות), בצורת „בני טוביה", שעליהם נדבר עתה באריכות.

49 §. תלמי השלישי אֶיבֶּרְגֶטֶס ויוסף בן טוביה.

אחרי תלמי השני פילאדלפוס, שבכלל היו כל ימי מלכותו ימי שלום לישראל, מלך תלמי השלישי איברגטס (247—220). הוא נלחם כל הימים עם סיליקוס II קאַליניקוס מלך סוריה (244—226). ואף־על־פי שזה האחרון הסתפק בהתנפליותיו על שומרון בלבד ולא בא כלל ליהודה, היו לו, כפי הנראה, מצדדים גם בארץ זו, בודאי לא בלי שום השתדלות מצדו, אף־על־פי שמספרם לא היה מרובה כל־כך, משום ששלטון בית־תלמי היה נוח ורצוי לעם. בין המצדדים בזכות מלכות הסיליקיים היה, כפי הנראה, גם הכהן־הגדול, שעמד אז בראש העם, חוניו השני בן שמעון הראשון (כהונתו התחילה בשנת 240 בקירוב). בשנת 230—228 חדל מלהעלות את המס, שהיו מלכי בית־תלמי גובים מישראל מדי שנה בשנה, 20 ככר זהב. עובדה זו הכעיסה את תלמי מאד, מפני שראה בזה גם פריקת־עול. הוא שלח לירושלים אחד משריו, אַתֵּניון שמו, שהזהיר את הכה"ג, שאם לא ימהר להעלות את המס יחלק את יהודה בין קולוניסטים יוניים. אזהרה זו לא עשתה על חוניו, שכנראה (וזוהי דעתו של גרץ) סמך על עזרתו של סיליקוס (באופן אחר קשה לבאר קשיות־עורף זו), שום רושם והוא עמד במרדו; אבל אותה אזהרה עצמה הביאה במבוכה את תושבי־ירושלים

שהיו יראים מפני כעסו של תלמי. ועל כן דרשו, שימלא חוניו אחר מצות המלך. בראש האחרונים עמד בן־אחותו של חוניו, יוסף בן־טוביה, שהיה מן הנוטים אחרי בית־תלמי ושנמצא באותה שעה בירושלים. הוא יעץ את דודו, שילך לאלכסנדריה ויפייס את המלך; אבל הכהן־הגדול השיב, כי נוח לו לאבד את כהונתו מלהתרפס לפני המלך בשעה שזה כועס עליו. אז נטל יוסף בן טוביה ממנו רשות לילך בעצמו אל תלמי ולהביע לו רגשות־הכנעה בשמו של העם. יוסף אסף את כל יושבי ירושלים ומסר להם כל מה שחשב לעשות. אחרי שהשיג את הסכמתו וברכתו של העם הזמין את אתיניון לביתו, עשה לו משתאות הרבה ושלח לו דורונות, וכל־כך קנה בזה את לבו של השר היוני, עד שזה הבטיח לו להמליץ עליו לפני המלך. אתיניון רק יצא את הארץ ויוסף בן־טוביה הלך שומרונה ללוות כסף מאת מכריו העשירים (השומרונים שנאו את היהודים והיהודים את השומרונים, אבל עשיריהם הרי „קוסמופוליטים" היו) ומהר אחריו מצרימה. אתיניון שמר את הבטחתו ליוסף, הכין את לב המלך לקראת בקורו של היהודי העשיר והטהו על צדו. תלמי, שהיה אז במוף, קבל את יוסף בסבר פנים־יפות והאמין למה שספר לו, שלב העם שלם עמו כלפנים ושאך באשמתו של הכה"ג, שכבר פג טעמו מחמת זקנה, עדיין לא הובא לו המס. וכך שככה חמת המלך והוסרה הסכנה, שהיתה האומה היהודית צפויה אליה, על־ידי יוסף בן־טוביה. דבר זה יכול היה להחשב לו לצדקה. אבל הוא עשה אז עוד דבר אחד, שגם לו יש ערך בחיים המדיניים והכלכליים של ישראל, אבל שבו הביא גם רעה מרובה על עמו מבפנים ומבחוץ, ויצא, איפוא, שכרו בהפסדו.

בכל המדינות הנכנעות למלכי מצרים היו אנשים ידועים חוכרים מן המלכים את המס בסכום ידוע, כמו שנהוג עד היום בטורקיה בנוגע ל„מס־העשור", וכמובן היו החוכרים גובים אחר־כך לא רק מה שהיו צריכים להעלות למלך, אלא הרבה יותר, שהיו משלשלים לתוך כיסם שכר־טרחה. אף בפלשתינה היו חוכרים את המסים וגובים אותם באופן כזה, חוץ מיהודה, שהיתה מעלה את המס ע"י הכהה"ג, שעמד אז בראש העם בתור מנהיגו המדיני והרוחני כאחד. כיון שראה יוסף, שלב המלך טוב לו, אמר להשתמש בזה להנאתו ולחכור ממנו את מסי המדינות של חילת־סוריה כולה, כדי לקנות בזה לעצמו עושר, שלטון וכבוד גם יחד. מה עשה? המתין להם לחוכרים עד שגמרו את הצעת מכסת־הכסף, שהשבו לשלם בעד המסים של הארצות הללו, ואז עמד והודיע שנכון הוא לשלם כפלים. מלך דואג לטובתן של המדינות הכפופות היה מבין, שאם אומר אדם לשלם פי־שנים מכפי הסכום התמידי, בודאי יקח לעצמו פי ארבע ויוריד את יושביהן של

המדינות החכורות לתהום הדלות, ולא היה מחכיר את המס לאדם כזה. אבל מלכי היונים לא היו שמים את לבם לדברים כאלו. כסף היה נצרך להם, כסף הרבה, ואחת היה לתלמי, מהיכן יקח יוסף סכום עצום כזה, כמה אנשים יתדלדלו על־ידו וכמה יהרגו כשינסו להציל אה ממונם מידו. — העיקר הוא שימלא את הבטחתו. אבל מי יערוב בעדו, שישלם את כל הסכום במלואו? ערובת־כסף לא היתה לו ולשמו לא יצאו עדיין מוניטין בעולם־הממון. שאלה זו הציע תלמי לפני יוסף עצמו; וזה השיב בחכמה, ששני האנשים היותר נאמנים שבארץ יערבו בעדו, כי ישמור את מוצא־שפתיו, הלא הם — המלך והמלכה. תשובה מחוכמת זו מצאה חן בעיני המלך היוני אוהב־החלקות, והוא החכיר לו את המכס בלא שום ערבון בסכום של שמונת אלפים ככר לשנה, וגם אלפים אנשי־צבא נתן על ידו, שיהיו רודים בעם וכופים אותו להעלות את סכום־המס, שידרוש ממנו המוכס החדש. ומעשה ביושבי עיר אשקלון שסרבו לשלם את המס, שתבע יוסף, והרגו חילי תלמי בפקודתו של יוסף עשרים מנכבדי העיר ועשיריה, ואת רכושם החרים יוסף לאוצר־המלך. מובן מאליו, כי תלמי מחל לו את אכזריותו זו, שהעלתה לגנזיו כאלף ככר זהב, ולא עוד, אלא שהודה לו על אומץ־לבו. ובזה נתן יד ליוסף לענוש קשה גם את יושבי בית־שאן, שהלכו בדרכי בני־אשקלון. יוסף הביא טובה מרובה להיהודים במה שנעשה לשר־המסים: הוא הועיל הרבה להטבת מצבם הכלכלי ע״י מה שהרבה יהודים נעשו עתה לפקידים שונים ממונים על המס. הוא הועיל גם־כן להרמת מצבם המדיני, שהרי על־ידו נפל פחד היהודים על כל הגויים אשר מסביב ליהודה. וגם המצב הקולטורי הורם: ע״י מה שהיו עתה ליהודים מהלכים באלכסנדריה הספיקה „יפיפותו של יפת" לחדור גם לתוך אהלי־שם. היהודים קבלו מן היונים את המלאכות היפות והתחילו מדקדקים יותר בצד היופי שבעבודתם ומשפרים את עריהם, בניניהם ודירותיהם וגם מבקשים לחיות חיי־רוָחה יותר עשירים ויותר נאים.

אבל הוא גרם אף לכמה רעות, שעלו הרבה על הטובה שהביא: ע״י האכזריות המרובה, שנתגלתה ביחוסו אל העמים השכנים, נטע שנאה עצומה לישראל בלבותיהם של השונאים הללו, שהורגלו לראות ביוסף — אותו ה„פרוטוטיפוס" של ה„מוכסים", שפסלם התלמוד לעדות והעמיד אותם בשורה אחת עם החמסנים — את בא־כחם של היהודים והיהדות והתחילו שונאים את אלו עוד קודם ההתנגשות הדתית, ובכלל, יחד עם קומץ הטוב, שקבלו בני־יהודה מן היונים ע״י המשא־והמתן התמידי, שהתחיל ביניהם, קבלו מלא חפנים רע. הצניעות וטהרת־המדות. שהצטיינו בהן בני־ישראל עד עכשיו, התחילו פוחתות והולכות, ועל מקומן באו הפריצות וההוללות של היונים,—מה שמוכיח מקרה זה, שאירע ליוסף בן־טוביה עצמו:

לרגלי משרתו היה יוסף בא לעתים קרובות לאלכסנדריה והיה קרוא למלך לכל המשתאות, שהוכנו אז בחצר לעתים תכופות. פעם אחת ראה יוסף, שהיה אז כבר בעל־אשה ואב לבנים, בין היוצאות במחולות, שהיו מלוות תמיד כל משתה, מחוללת יפהפיה אחת, שהיתה אהובה גם למלך ואמר לקחתה לאשה, אף־על־פי שהיתה נכרית. ואילמלא ערמת אחיו, שעמדה לו, היה נכשל בעבירה. אבל זה הביא לו בלילה, בשעה שיוסף היה שכור (השכרות מַלְוָה תמיד את הפריצות), את בתו שלומית במקומה של מחוללת זו. יוסף, שהכיר אחרי־כך בטעותו, הודה, אמנם, לאחיו, על שלא נתן לו לבוא לידי חטא גדול ונשא את שלומית לאשה, — ומנשואים אלה נולד הורקנוס (בערך 236). אבל על כל פנים יש לראות ממאורע זה, כמה הופסדו מדותיהם של היהודים מחמת המשא־והמתן התכוף עם היונים. אם איש ממשפחת הכהנים ונשיא בעמו כך, שאר עשירי ישראל, שהיו גם להם מהלכים בבתי השרים היוניים, על אחת כמה וכמה. וכך הוכן הקרקע גם לשפיכות־דמים ומלשינות, שנתרבו מימי תלמי הרביעי ואילך ושעד אז לא היה אדם מפורסם מישראל מוכשר לעשותן.

§ 50. תלמי הרביעי פילופאַטור והורקנוס בן יוסף.

אחרי מותו של איברגטס התחילו ימי־ירידה לבית־תלמי. המלך שאחריו, תלמי IV פילופאטור (220—204) לא עסק כלל בהנהגת המלוכה. כל ימיו בלה בהִללות ובמשתאות והיה מושל עריץ. בימיו מלך בסוריה אנטיוכוס השלישי, שביחד עם כנויו של אלכסנדר מוקדון (גם הוא נקרא כמוהו „גדול“—Magnus—Megas) ירש ממנו גם את האידיאל שלו—לכונן מלכות־עולם יונית. הוא שאף לכבוש את חולת־סוריה, אסיה הקטנה וגם את מצרים, וכמעט שעלה הדבר בידו. בשנת 219/18 התנפל על הארצות, שנכנסו לתוך מדינת חילת־סוריה, וכבש כבר את רבת־בני־עמון ואת צפון ארץ־ישראל עם שומרון הודות לבגידתו של נציב תלמי במדינות הללו. אבל המכות הללו, שהוכה תלמי הרביעי לפתע פתאום, עוררוהו מתרדמתו, ובשנת 217 יצא נגד אנטיוכוס, הכהו מכה רבה אצל רפיה (Raphia) והכריחו להשיב את הארצות שכבש. האגדה המאוחרת (חשמונאים ג׳) מספרת, כי לאחר נצחונו נתאוה תלמי לראות את קדשי־הקדשים ולא שמע לבקשותיהם ולאזהרותיהם של הכהנים,—אבל אירע נס והוציאוהו משם כשהוא מתעלף (מה שמסופר בחשמונאים ב׳ על הילִיודורוס); ומאורע זה השפיע לרע על תלמי וכששב למצרים התחיל רודף את היהודים ודתם. הגרעין ההיסטורי של אגדה זו הוא—כי מימי תלמי הרביעי ואילך נעשו חיי היהודים במצרים יותר קשים. והלכך אנו רואים, שמימיו ואילך נעשים כל הנוטים ביהודה אחרי בית־סיליקוס למפלגה מדינית חזקה. והדברים הגיעו לידי כך, שבימי בנו תלמי החמשי אֶפיפאנס (204—181) נעשית מפלגתם שלטת

בארץ, יוסף בן־טוביה, שעדיין היה אז שר־המסים, היה, כמובן, על צדו של תלמי, אבל במשפחתו ניכר כבר קרע מדיני ובשעה שהורקנוס בנו עמד בראש התלמיים, נטו שאר בני־יוסף אחרי הסיליקיים.

בני־יוסף, או, כמו שנקראו אחר־כך בפי ההיסטוריונים, „בני־טוביה", היו שוטמים את הורקנוס אחיהם על שאביו אהב אותו, בתור בן־זקונים, יותר מכל בניו ועל שהיה הוא, הורקנוס, חכם וערום יותר מכולם. כשלא יכול יוסף בן טוביה מחמת זקנותו לילך לאלכסנדריה לברך את פילופאטור ליום שנולד בנו (אחר־כך—תלמי החמשי), —שאל את בניו, מי מהם רוצה לילך לשם במקומו. כולם מאנו משום שלא ידעו את נימוסי־החצר, חוץ מהורקנוס, שנתרצה לכך אף־על־פי שעדיין היה אז צעיר מאד. לפני פרידתו אמר הורקנוס לאביו, שאין לו צורך בכסף הרבה: הוא כל־כך ימעיט בהוצאות, עד שלא יעלו על עשרת אלפים אדרכמונים, ומתנות למלך אינו חושב לקנות ביהודה, אלא באלכסנדריה, ולפיכך בקש מאביו לכתוב לעבדו ולשומר־כספו שבאלכסנדריה, אריון, שיתן לו מממונו של אביו כמה שיהא נצרך למתנות. יוסף, שהאמין בבנו, כתב לאריון: „כמה כסף, שידרוש ממך הורקנוס בני, תן לו". כיון שבא הורקנוס לאלכסנדריה דרש מאריון אלף ככר־כסף. סרב לו אריון, ועוד הוכיחו, שהוא מבזבז את ממון אביו, שצבר זה ברוב עמל כל ימי־חייו. אז כעס עליו הורקנוס ושם אותו בבית־הכלא. אשתו של אריון הלכה אל המלך לבקש על בעלה וספרה לו כל מה שעשה לו הורקנוס הקטן. כששמע המלך, שהורקנוס בן־יוסף בעיר ולא בא עדיין אליו, כעס עליו מאד. אבל הורקנוס ידע כבר להחניף כיוני ממש. הוא השיב: כאלהים בשמים כן המלך בארץ, וכשם שאין ליראות את פני אלהים בלא קרבנות, כך אין לראות את פני המלך בלי מתנות—והוא עדיין לא הספיק לקנותן. נתפייס המלך והזמין אותו אל המשתה. קרואי־המלך, שהיו מתקנאים בגדולתו של יוסף, בקשו לנקום בבנו. מה עשו? הניחו על שלחנו את העצמות, שכבר אכלו מעליהן את הבשר, ובקשו מטריפון, ליץ־המלך, לשחק בהורקנוס. מיד עמד זה וקרא: „אדוני המלך! רואה אתה את המון העצמות המגורמות, המונחות לפני הורקנוס? כך גרם אביו את בשר יושבי־סוריה ולא השאיר אלא את העצמות בלבד" (חדוד, שהיה בו הרבה אמת). שחק המלך ושאל את הורקנוס, מפני־מה מונחות לפניו עצמות כל־כך הרבה, בשעה שלפני שאר הקרואים אין עצמות כלל? הורקנוס לא נתבלבל והשיב: „מדרכם של בני־אדם לאכול את הבשר ולהניח את העצמות, וכך עשיתי גם אני; לא כן הכלבים: בטבעם לבלוע את העצמות ביחד עם הבשר, ולפיכך אין עצמות לפני שלחנותיהם של השרים האלה". באומץ־לבו ובתשובותיו השנונות הללו הטה הורקנוס אליו את לב המלך, אך יותר מכל עזר לו

הדירון היקר, ששלח לו: מאה עבדים יפים במאה ככר, וככר־זהב בידי כל אחד מהם — למלך, ומאה שפחות נאות במאה ככר, וככר־זהב בידי כל אחת מהן — למלכה. על שאלת המלך, מה הוא רוצה תמורת הדורון הזה, השיב הורקנוס, שאינו רוצה בכלום, אלא שיכתוב המלך לאביו ולאחיו, אם טובה הנהגתו או רעה. תלמי, כמובן, הלל במכתבו את הורקנוס עד מאד ועם מכתב־תהלה זה חזר הורקנוס לביתו. אחיו הכירו עתה, שכשימות אביהם יירש הורקנוס, שנעשה אהובו של מלך, את משרת שר־המסים, והתנכלו להמיתו. כפי הנראה, הסכים עמהם גם אביו, שהיה מצר על שבזבז הורקנוס את ממונו וכעסו על בזבוז זה היה גדול מאהבתו לבנו. אבל כשם שעלה הורקנוס על אחיו בחכמה ובדעת, כך עלה עליהם גם ב„גבורה": הוא קדם והרג שנים מאחיו, שהתנפלו עליו, באופן ששאר האחים ברחו על נפשם. אחים יהודים ממשפחת הכהן־הגדול הורגים זה את זה—זו היתה שערוריה, שלא נראתה בירושלים עד השפעת היונים. הורקנוס בא ירושלימה, אבל יוסף אביו היה כועס עליו, יושבי העיר התיחסו אליו בקרירות יתרה, ולפיכך מצא לנכון לעזוב את העיר. בתוך כך מת יוסף בן־טוביה אחרי שהיה מוכס במשך עשרים ושתים שנה, והורקנוס, ששב ירושלימה, נעשה לשר־המסים. אז נתחדדו עוד יותר היחוסים שבינו ובין שאר בני־יוסף. הוא עמד בראש ה„מפלגה־המצרית", שהיתה נוטה אחרי בית־תלמי, והם עברו על צדה של ה„מפלגה־הסורית", שהיתה נוטה אחרי בית־סיליקוס ושבה נמנה גם הכהן הגדול שמעון השני, בנו של חוניו השני.

כמו שנראה מיד, נצחה המפלגה האחרונה. אך קודם לזה ראוי לשים לב, שהכרונולוגיה של פעולת יוסף בן טוביה והורקנוס בנו סבוכה היא. יוסף פלאוויוס מספר את קורות יוסף בן טוביה אחרי שספר כבר, שאנטיוכוס הגדול כבש את חילת־סוריה ויהודה ונתן את קליאופטרה בתו לתלמי אֶפיפאַנס. וכדי לתרץ את השאלה, שיכלה להתעורר בלב הקורא: איך היה יוסף יכול להיות המוכס של התלמיים, אם חילת־סוריה ויהודה היו בכח בידי הסיליקיים?—, הוא אומר (קדמוניות, י"ב, ד', א'), שקליאופאטרה קבלה את המסים של הארצות הללו בתור מוהר—זוהי הנדוניא, שקבל תלמי מאנטיוכוס חותנו. ואולם קליאופטרה נשאה לתלמי בשנת 193 ובשנת 187 היה למלך סיליקוס הרביעי, שבימיו היה כבר הורקנוס, כמו שנראה להלן; ובכן מתי עברו 22 השנים, שהיה יוסף מוכס? ועוד: מתי הספיק הורקנוס לגדול, אחרי שנולד בשעה שכבר היה יוסף מוכס (ענין המחוללת באלכסנדריה), ובכן אחר 193? ואם נאמר, שתלמי שבימי יוסף הוא לא תלמי החמישי אפיפאנס, אלא תלמי השלישי איברגטס (כמו שיש בכתבי־יד אחדים של „קדמוניות"), הרי מסוף מלכותו (221) עד תחלת

מלכותו של סיליקוס (187) עברו 34 שנים. על־כן גומה ווילהויזן יחשוב את כל הספורים על יוסף לאגדות על „בני־טוביה" בכלל. אבל אין דעתנו נוטה להכחיש את דברי פלאוויוס המפורטים ולעשותם אגדות. באמת, אם נאמר, שטעה פלאוויוס בשמה של קליאופטרה, יעלה הכל יפה: יוסף נעשה למוכס בעשר השנים האחרונות של איברגטס, לערך בשנת 228. ונולד לו הורקנוס בשנת 226, ונמשכה מוכסותו 22 שנים, עד שנת 206, קרוב לשנת־מותו של תלמי הרביעי פילופאטור; תלמי החמשי נולד לערך בשנת 210 (כי כשמת אביו בשנת 204 היה ילד בן חמש), ואז כבר היה יוסף זקן ושלח למצרים לברך את המלך את הורקנוס בנו, שהיה אז באמת צעיר מאד, בן ט"ו, כנראה ברור מקדמוניות (י"ב, ד', ח' ועיד). וכשלכד אנטיוכוס את א"י (200) חדל יוסף להיות מוכס, אף־על־פי שחי עוד (עיין גם „דורות הראשונים" לרי"א הלוי, כרך ג', ח"א, ע"מ 176 ואילך).

§ 51. כבוש ארץ־ישראל ע"י אנטיוכוס. שמעון הצדיק.

בשנת 204 מת תלמי פילופאטור והשאיר אחריו, כאמור, ילד בן ארבע או חמש שנים, שנודע בשמו תלמי החמישי אֶפּיפאַנס (204—181). אנטיוכוס השלישי ה„גדול" השתמש בערבוביה, שבאה בממשלת־מצרים על ידי מה שישב ילד על כסא־המלוכה וחדש את התנפלויותיו על חילת סוריה, ובשנת 202 כבש כבר את כל ארץ־יהודה והגיע עד ירושלים. מלכות־מצרים ידעה את ערכה של ירושלים, בתור פתחה של סוריה, ולפיכך מהרה לשלוח את שר־הצבא סקופאַס להגין על העיר מפני אנטיוכוס. ה„סיליקיים", שהיו אז רובם של אנשי־ירושלים, לא נתנו לשר־צבא מצרים ליכנס אל העיר, אבל הוא הבקיע לו דרך בחוקה (201), הרג הרבה מיושבי ירושלים ונתבצר במצודת „חקרא". אך גם אנטיוכוס לא התרפה. הוא אסף חיל גדול והכה את סקיפאס מכה נצחת אצל מערת פמיים או פניאון (Panion) (מקום יפה מאד בשפועו של הר חרמון, נקרא כך על שם האליל היוני פַּן, שלשמו הקדישוהו היונים) ונכנס לעיר. היהודים שמחו לבואו, כי הרגישו כבר בחולשתה של מלכות־מצרים, ועזרו לו לגרש את חילו של סקיפאס מן המצודה (בשנת 200 או 198). ואנטיוכוס, אמנם, גמל טוב ליהודים על התמכרותם אליו: פטר ממס כל נושאי משרה צבאית; צוה לתקן על חשבונו את חלקי העיר, שחרבו על־ידי סקופאס, נתן מארזי הלבנון לבדק־הבית וכסף לקרבנות, שאחד מהם היו מקריבים לשלומה של מלכות אנטיוכוס. הוא הזהיר גם על הגבלות, שלא יניחון בירושלים (כל־כך נתרחבו כבר אז דיני טומאה־וטהרה בתוך העם, עד שגדוליו ראו באזהרה זו חסד גדול מצד אנטיוכוס), ועל הנכרים, שלא יכנסו לפנים המקדש. היהודים, שמצאו - אחרי עשרים שנות עמל ותלאה של מלחמות בלתי נפסקות (218—

198) מנוחה תחת חסותו של אנטיוכוס, ידעו להוקיר את ערכו ונשארו לו נאמנים עד סופו. וכל־כך האמין להם אנטיוכוס, עד שהושיב אלפים משפחות יהודיות בפריגיה ואַרץ לוד—כשחשבו תושביהן של המדינות הללו למרוד בו—בתור עבדים נאמנים לסוריה, שיעכבו את המרד, ואת כל המשפחות הללו פטר מכל המסים (זהו הנסיון הראשון להפיץ את היהודים באַסיה הקטנה). ובכן נוחה וטובה היתה ליהודים תחלתה של ממשלת בית־סיליקוס על סוריה והנוטים אחרי בית־תלמי לא מצאו בעם התנגדות לממשלה החדשה. מסבה זו הוכרח הורקנוס לעזוב את ירושלים, ויאז העתיק את מושבו לחשבון שבעבר־הירדן, לא הרחק ממקום מושבם של שבטים ערביים. שם חצב לו מערות, שבעד פתחן לא היה יכול ליכנס יותר מאיש אחד, הקיפן חומות וגנים וגם בארות חפר בהן, ואת שם ארמונו וסביבותיו קרא, כפי הנראה, „טירה" (אצל פלאוויוס בטעות Tyrus. המקום הזה נקרא עכשיו „ערק־אל־אַמיר, וזה לא כבר מצאו שם טבלאות ועליהן חרות השם „טוביה", שלפי דעתו של הארכיאולוגי המפורסם קלרמון־גאַנו הוא השם העברי של „הורקנוס", ו„הורקנוס" אינו אלא השם היוני של בן־יוסף). הורקנוס נלחם עם הערביים שכני המקום והכריחם לשלם לו מס, שמקצתו טמן במקדש ובמקצתו עשה—משתאות, שבלה בהן את רוב ימי היותו ב„טירה", עד ששם בעצמו קץ לחייו אחרי שעלה אנטיוכוס הרביעי אֶפיפאַנס על כסא המלוכה (175) מיראה, שמא יענשו זה על שנלחם עם השבטים הערביים בלי רשות, וכל רכושו הוחרם למלך.

מי עמד אז בראש יהודה? כידוע, עמד אז בראש העם—הכהן־הגדול. וכמו שכבר אמרנו, שמש אז בכהונה גדולה שמעון השני. מה עשה, איפוא, כהן־גדול זה בתקופה רבת־מהומות זו?

בן־סירא מרבה לספר בשבחו של שמעון בן יוחנן (חוניו הוא קצור מן יוחנן) הכהן. מתוך התהלות והתשבחות נראה, ש„שמעון בן יוחנן הכהן" הוא מי שנקרא במשנה ובברייתא „שמעון הצדיק". אבל שני „שמעון בן־חוניו" היו באותה תקופה: שמעון הראשון בנו של חוניו הראשון ושמעון השני בנו של חוניו השני. מי מהם זכה, איפוא, לתואר „צדיק"?—שאלה זו עדיין לא נפתרה בהחלט. יש אומרים (גריץ, וויס, פין, יצחק אייזיק הלוי, דוד כהנא), ששמעון הראשון, זה שהיה בימי תלמי הראשון סוטר, הוא שנקרא „צדיק". ראיותיהם היותר חזקות הן: א) שכך קורא יוסף פלאוויוס ב) שבן־סירא מיחס לשמעון את תקון חומת ירושלים,—מה שהיה הכרחי, לדעת גרץ, רק אחרי שנהרס מבצר ירושלים ע"י תלמי הראשון מיראתו מפני דימיטריוס פוליאורקטס, לערך בשנת 311.

אבל רוב החכמים (רנ"ק, הרצפלד, דירנבירג, סמנד ועוד) באו לידי החלטה, כי שמעון השני הוא שמעון הצדיק, ולכך נוטה גם דעתי

ראיותי הן: א) מי שמתבונן אל התמונה החיה, שנתן בן סירא משמעון־הצדיק (עיין להלן), רואה בנקל, שכך יכול לכתוב רק בן־דורו, מי שבעיניו ראה את הכהן „בצאתו מבית הפרוכת"; וכשאנו רואים, שבעל ההקדמה לתרגום היוני של בן־סירא, ישוע השני, שחבר אותה בשנת 132, קורא לישוע בן־סירא „פפוס" (אב זקן), כלום אפשר הוא להקדים את זמנו של בן־סירא עד תלמי הראשון, שמלך מן 323 עד 285 ?—בעל־כרחך אתה אומר, שבן־סירא לא יוקדם מתחלת המאה השניה או מסוף המאה השלישית, ובכן גם שמעון המתואר על ידו בתור צדיק חי באותו זמן, שהוא הוא זמן כהונתו של שמעון השני. ב) האגדה מספרת (מנחות, ק"ט ע"ב) ע"ד שמעון הצדיק, שאמר בשעת פטירתו: „חוניו בני ישמש תחתי", וזה אמת רק ביחס אל שמעון השני, שאחריו שמש בכהונה גדולה בנו חוניו השלישי, מה שאין כן בשמעון הראשון, שאלעזר אחיו, ולא חוניו בנו, כהן תחתיו. אמנם, אין לסמוך על דברי אגדה בשעה שהם סותרים איזו אמת היסטורית ולפיכך דחינו את האגדה ע"ד פגישתם של שמעון הצדיק ואלכסנדר מוקדון, אבל בשעה שאין בהם סתירה גלויה להעובדות ההיסטוריות נאמנים לנו גם דברי־אגדה, שעל־כל־פנים גרעין של אמת היסטורית יש בה. וג') יותר מכל נאמנה עלינו עדות המשנה באבות, שהולכת ומונה חמשה דורות משמעון הצדיק, ש„היה משירי אנשי כנסת הגדולה", עד שמעון בן־שטח, שהיה בימי אלכסנדר ינאי, כלומר לערך 100 שנה לפני ספירת־הנוצרים; וכלום אפשר הוא, שהמשה דורות של מנהיגי־האומה (שאין ממנים אותם אלא בזקנותם) יארכו כשתי מאות שנה, כמו שרוצה להסביר בעל „דורות הראשונים" (כרך ג', חלק ראשון, עמ' 196—202), ולתכלית זו הוא חושב, שיוסי בן יועזר ויוסי בן יוחנן שמשו לא כל הזמן ביחד ?—. ומה שחושבים גר"ן וחבריו להביא ראיה מ„תקון־ההומה" בימי תלמי הראשון, הרי היה צורך בתקון זה לא רק בימי תלמי הראשון, אלא אף בימי אנטיוכוס הגדול אחרי כבושו של סקופאס (201), וכבר הראה זאת דירנבורג (משא א"י, עמ' ט'—י') מתוך פקודתו של אנטיוכוס הגדול אל נציב חילת־סוריה, שפקד בה ליתן ליהודים כל מה שיחסר להם לבדק־הבית ולתקון חומת־העיר ואולמי־העמודים (עי' קדמוניות, י"ב, ג', ג'). מה שקרא פלאוויוס לשמעון הראשון „צדיק" אינו מוכיח הרבה, שהרי אין הוא מספר ממנו מעשים מפירטים ורק מזכיר שמו דרך אגב, ובהזכרה שטחית כזו נקל היה לו לערבב שמעון בשמעון וליחס להאחד את שם־התואר של חברו.

ומכיון שכך, כלומר, ששמעון הצדיק הוא שמעון השני (לערך 219—199) ידוע לנו כבר כל מה שעשה לטובת עמו. כמו שכבר אמרנו, נטה שמעון אחרי ממשלתו של אנטיוכוס והיה אחד מאלה, שבאו

לברך את אנטיוכוס הגדול אחרי נצחונו (אולי זהו יסוד האגדה, ששמעון הצדיק, — ולא ידוע — יצא לקראת אלכסנדר הגדול), ובשכר זה הגדיל האחרון את שלטונו של הכה"ג ביהודה. תחת השגחתו נמצא בודאי אותו סכום-הכסף, שהקדיש אנטיוכוס לבדק-הבית ולתקון העיר. כפי עדותו של בן-סירא, חזקה בימיו חומת-העיר עד שיכלה לבטוח „מחתף" ו„מצר", ו„נכרה מקוה, אשוח (בריכה) כים בהמונו", כלומר, סלונות, שהספיקו מים לכל העיר. עבודת המקדש, שהצטיינה בימיו ברוב פאר, היתה מלאה גם שירה אמתית. וכך מתאר בן-סירא עבודה זו ועובדה ביום-הכפורים:

מַה נֶּהְדָּר בְּהַשְׁגִּיחוֹ מֵאֹהֶל — וּבְצֵאתוֹ מִבֵּית הַפָּרֹכֶת!
כְּכוֹכַב־אוֹר מִבֵּין עָבִים — וּכְיָרֵחַ מָלֵא בִּימֵי מוֹעֵד.
כְּשֶׁמֶשׁ מְשֶׁרֶקֶת (מְשַׁקֶּרֶת) אֶל הֵיכַל הַמֶּלֶךְ — וּכְקֶשֶׁת נִרְאֲתָה בֶּעָנָן.
כְּנֵץ בַּעֲנָפוֹ בִּימֵי מוֹעֵד — וּכְשׁוֹשָׁן עַל יִבְלֵי מָיִם.
כְּפֶרַח לְבָנוֹן בִּימֵי קַיִץ — וּכְאֵשׁ לְבוֹנָה עַל הַמִּנְחָה (הַמַּחְתָּה?).

— — — — — — — — — — — — — — — — —

בַּעֲטוֹתוֹ בִּגְדֵי כָבוֹד — וְהִתְלַבְּשׁוֹ בִּגְדֵי תִפְאֶרֶת.
בַּעֲלוֹתוֹ עַל מִזְבַּח הוֹד — וַיְהַדֵּר עֲזָרַת מִקְדָּשׁ.
בְּקַבְּלוֹ נְתָחִים מִיַּד אֶחָיו — וְהוּא נִצָּב עַל מַעֲרָכוֹת.
סָבִיב לוֹ עֲטֶרֶת בָּנִים — כִּשְׁתִילֵי אֲרָזִים בַּלְּבָנוֹן,
וַיַּקִּיפוּהוּ כְּעַרְבֵי נַחַל — כָּל־בְּנֵי אַהֲרֹן בִּכְבוֹדָם וכו' וכו'

(בן־סירא נ', ה' — כ"ג).

אך הוא הצטיין לא רק בעבודתו בקודש, בתור כהן המשרת לפני ה', ולא רק במפעליו המדיניים-החברותיים הכבירים, בתור מנהיגם המדיני של היהודים. הוא היה גם הדבר הרוחני של האומה הישראלית: הוא היה „משירי אנשי כנסת הגדולה". בו היתה מפעמת עוד רוחם של הנביאים. ידוע פתגמו: „על שלשה דברים העולם עומד: על התורה ועל העבודה ועל גמילות-חסדים" (אבות, א', ב'). „עבודה" היא קרבנות, ולא כמו שרגילים לפרש: מלאכה („העבודה!" — היא שבועה, כמו „המעון הזה!"). בתור כהן היה גדול בעיניו ערך הקרבנות כמי שהיה כבר גם בעיני הנביאים האחרונים (חגי ומלאכי); וכתלמיד-תלמידיהם של אלה הוא מקדים תורה לעבודה, ללמדך, שאם אין הראשונה, דעת-אלהים, אין ממש באחרונה. לנזירים, שנתרבו כבר בימיו, התיחס שמעון בשלילה. מלבד תורה ועבודה היה דורש מבני-דורו עוד דבר אחד: „גמילות-חסדים", יחס-של-אחוה בין אדם לחבירו. מה שהם אוסרים על נפשם דבר המותר להם לא נחשב בעיניו למצוה, כי אין ה' דורש קרבן זה, שאינו מועיל כלום. וכאילו מאליהם עולים על לבנו דברי הנביא:

הֲכָזֶה יִהְיֶה צוֹם אֶבְחָרֵהוּ, יוֹם עַנּוֹת אָדָם נַפְשׁוֹ?
הֲלָכֹף כְּאַגְמֹן רֹאשׁוֹ וְשַׂק וָאֵפֶר יַצִּיעַ –
הֲלָזֶה תִּקְרָא־צוֹם, וְיוֹם רָצוֹן לַיהוָה?.
הֲלוֹא פָרֹס לָרָעֵב לַחְמֶךָ וַעֲנִיִּים מְרוּדִים תָּבִיא בָיִת,
כִּי־תִרְאֶה עָרֹם וְכִסִּיתוֹ וּמִבְּשָׂרְךָ לֹא תִתְעַלָּם! (ישעיה נ״ח, ה׳-ז׳).

יחוסו של שמעון לנזירים משתקף היטב בספור, שמוסר לנו בשם התלמוד (נדרים, ט׳ ע״ב; נזיר, ד׳ ע״ב; תוספתא נזיר, פ״ב): „אמר שמעון הצדיק, מימי לא אכלתי אשם נזיר („טמא״—הוסיפו כבר לאחר־זמן, כשלא יכלו להבין, איך היה שמעון נגד „אשם־נזיר״ המוזכר בתורה), אלא אחד. פעם אחת בא אדם אחד נזיר מן הדרום. ראיתיו, שהוא יפה־עינים וטוב־רואי וקווצותיו סדורות לו תלתלים. אמרתי לו: בני, מה ראית להשחית שערך זה הנאה?—אמר לי: רועה הייתי לאבא בעירי; הלכתי למלאות מים מן המעין ונסתכלתי בבבואה שלי, ופחז עלי יצרי ובקש לטרדני מן העולם. אמרתי לו: רשע, למה אתה מתגאה בעולם שאינו שלך, במי שהוא עתיד להיות רמה ותולעה? העבודה, שאגלחך לשמים!—. מיד עמדתי ונשקתיו על ראשו, אמרתי לו: בני! כמוך ירבו נוזרי נזירות בישראל!״.—

כשאגו אכרים את הכהנים שבאו אחריו ואת כל מה שעשו הם לעמם, נדמה לנו באמת כהן זה ל„כוכב אור מבין עבים״, ואנו מבינים אז, למה נקרא הוא בעצמו „צדיק״ ולמה נעשה לגבורו של אגדות עממיות הרבה.

בלי משים זוכרים אנו עכשיו אגדה יונית אחת, שגבורה נרקיסוס (Narcissus) אף הוא נסתכל בבבואתו היפה, שנראתה לו גם־כן כשהביט מתוך מעין, ונתאהב בה, וסופו שנעשה לפרח הנרקיס. בשאלה אחת נוגעות שתי האגדות הללו ושני פתרונים הן נותנות. ושונה הוא הפתרון האחד ממשנהו כמו ששונים זה מזה העמים יוצרי־האגדות. גבור האגדה העברית מכיר ביצר־הרע, המבקש לטרדו מן העולם מתוך יפיו, ומקריב יופי זה קרבן לאלהיו; ואולם גבורה של האגדה היונית מתאהב ביפי־עצמו ומתוך כליון־נפשו הוא נהפך לפרח. שם גבר היופי, וכאן—המוסר...

ושני העמים האלה צריכים היו להפגש זה בזה, ומובן הוא, שפגישתם לא יכלה להיות בלי התנגשות. שני כחות ענקים נפגשו זה בזה, שניהם היו גדולים ושניהם הזקים, ואם לסוף גברה היהדות,—לא בחנם עלה לה נצחון זה: כמה ממרורים שבעה על ידי השפעת היונים בדורות הקודמים וכמה יסורים עתיד לה הזמן עכשיו, אחרי שקיעת־שמשו של שמעון הצדיק, מימי כהונת חוניו בנו ואילך!

§ 52. סיליקוס IV פילופאטור וחוניו השלישי

אין אנו יודעים כמעט כלום מחיי עם-ישראל ומן המאורעות, שאירעו לו במלכותו של סיליקוס הרביעי פילופאטור, בנו של אנטיוכוס השלישי, כי רשימות מן הזמן ההוא לא נשארו בשום מקור היסטורי גמור. רק מאורע אחד נרשם לזכרון בספר „חשמונאים ב'", שההיסטוריה והאגדה משמשות בו בערבוביה, ואותו אנו מוסרים כאן:

אחרי שמעון הצדיק כהן חוניו בנו, חוניו השלישי, „ושר-הבירה" (כלומר, פקיד בית-המקדש) היה איש ושמו שמעון. לתוך פקודתו של שר-הבירה נכנסה, כפי הנראה, גם קציבת מכס-המסחר בשוק ירושלים וקביעת המדה והמשקל (אגוראַנומיה). ובענינים אלו פרץ סכסוך בין הכהן-הגדול בין שר-הבירה, וחוניו גרש את שמעון מן העיר. מה עשה זה? הלך לנציבו של סיליקוס, אפולוניוס, וספר לו, שבבית-המקדש נמצא עכשיו ממון הרבה, שהמלך יכול להשתמש בו לצרכיו. אפולוניוס מסר שמועה זו לסיליקוס וזה שלח את היליודורוס לירושלים להביא משם את כל אוצרות-המקדש, כמו שרצה אביו לעשות לאוצר הנמצא במקדש בל שבעילם. בכלל, היה אז דבר זה מצוי ביותר. המלכים היו תמיד נצרכים לכסף, וזה נמצא בסכום פחות או יותר גדול בהיכלי-האלים של העמים הנכבשים,—ובכן היו המלכים שוללים ובוזזים את האוצרות—„מחרימים" את הרכוש לאוצר המלך. חוניו יצא לקראת היליודורוס וכשנודעה לו תכלית בואו, אמר לו, שסכום הכסף הנמצא עכשיו במקדש קטן הוא לפי-הערך: ארבע-מאות ככרי-כסף ומאתים ככרי-זהב, וגם הוא ממון-זרים הוא ואין לגעת בו מפני שהוא או פקדונותיהם של אלמנות ויתומים או פקדונות של אנשים פרטים (וטוביה בן הורקנוס או הורקנוס עצמו בראשם), שאין לגעת בהם כדי שלא יחולל כבוד המקדש וכהנו הגדול, שיהא נמצא מועל בפקדון. היליודורוס לא שמע לכה"ג, וכשלא רצה זה להוציא את האוצר של המקדש אליו, נכנס בעצמו לפנים ההיכל הקדוש. בעיר—מהומה ומבוכה. הכל עומדים על הגגות ומצפים לראות את מעשה-ה', שבודאי יענוש את הרשע, מחלל-הקודש. ואמנם, נעשה נס: סוס-אש, שעליו רוכב נורא לבוש שריון, רץ לקראת היליודורוס ונגף אותו בשתי פרסותיו, ושני בחורי-חמד הכוהו על צלעותיו עד שנתעלף. לאחר שנתרפא ע"י תפלתו של הכהן-הגדול, שב היליודורוס לאנטיוכיה ואמר למלך, שאם יש לו איב והוא רוצה במותו, ישלחהו-נא לקחת את כספי המקדש שבירושלים: ה' מגין על היכלו ואינו נותן לשום אדם לגעת בו. אך שמעון הבוגד האשים את הכה"ג, שהוא הפחיד את היליודורוס בערמה, על-ידי מעשי-תעתועים ואחיזת-עינים, והוא צריך, איפוא, לקבל ענשו. הראציונאליסטים שלנו נשענים על דברי-שמעון אלה

וחושבים, שבאמת היתה כאן איזו ערמה, אבל אני נוטה לחשוב, שמה שאירע להיליודורוס היה פרי המצב־הנפשי של האדם, המצפה לראות במקום זה אותות ומופתים; כך מוצאים אנו בתלמוד (יומא, ל״ט ע״ב ומנחות, ק״ט ע״ב), שנדמה לשמעון הצדיק, שהוא רואה איזה זקן בקדשי־הקדשים ביום־הכפורים. היליודורוס ראה מראה נורא בפנים ההיכל מפני שאיימו עליו, כי לא ינקה כל המחלל את הקודש; ואל נא נשכח, שהוא נכנס למקום זר ומוזר ופחד גדול נפל עליו.—ספר חשמונאים ב׳ (ג׳, ד׳—ד׳, ו׳) מספר, שחוניו הלך אז לאנטיוכיה כדי להצטדק על האשמה, שהאשים אותו בה שמעון; ולא לתבוע את עלבונו נתכון, אלא „לטובת הארץ ויושביה״. מה היה סופו של חוניו אין אנו יודעים. בעל חשמונאים ב׳ (ד׳,ל״ג—ל״ד) מספר, שאנדרוניקוס הוציא אותו ע״י שבועת־שקר מבית־מקלטו בהיכל ארטימיס שבדפני הסמוכה לאנטיוכיה והרג אותו כהפ״ך מינילאוס, שידובר עליו להלן. אבל לי נראית דעתו של ווילהויזן, שטעות נפלה בספר חשמונאים ב׳ וחוניו ג׳ (לא ד׳) הלך למצרים ובנה את „בית־חוניו״.

ובזה נמצאים אנו כבר בפרוזדור של המאורעות מימי החשמונאים. לפנינו כבר התחלתה של אותה הנטיה להתבוללות, שנתגלתה אחר־כך באופן בולט ביותר אצל המתיונים ושעוררה נטיה־שכנגדה: שאיפה לשמור בכל תוקף על דת־האבות, כמו שעשו ה„חסידים״ והחשמונאים.

אבל קודם שנבוא לכתיב את תולדות הגבורים הללו צריכים אנו להתעכב מעט על הספרות העברית והיונית־היהודית, שנוצרו בתקופה היונית, התלמיית־הסיליקית.

טבלא כרונולוגית.

II.

מלכי בית־תלמי:

תלמי	I	לאגוס סוטר,	מן	324	עד	285	לפני ספה״נ.
״	II	פילאַדלפוס,	״	285	״	247	״
״	III	איבֶרגֶטֶס	״	247	״	220	״
״	IV	פילופאַטור,	״	220	״	204	״
״	V	אֶפיפאַנס.	״	204	״	181	״

מלכי בית־סיליקוס:

סיליקוס	I	ניקאַטור	מן	323	עד	280	לפני ספה״נ.
אנטיוכוס	I	סוטר,	״	280	״	261	״
״	II	תֵיאוֹס,	״	261	״	244	״
סיליקוס	II	קאַליניקוס.	״	244	״	226	״
״	III	קיךָאוּנוֹס,	״	226	״	222	״
אנטיוכוס	III	מיגאַס (הגדול),	״	222	״	187	״
סיליקוס	IV	פילופאַטור,	״	187	״	175	״
אנטיוכוס	IV	אֶפיפאַנס,		175	״	164	״

טבלא כרונולוגית

III.

סדר הכהנים־הגדולים.

מימי זרובבל עד ימי החשמונאים.

יהושע (בימי זרובבל).

יהויקים
אלישיב } בימי עזרא ונחמיה.
יוידע

יוחנן (בימי בגוהי, שנזכר בקדמוניות ובפאפירוסים הארמיים)

ידוע (בימי אלכסנדר מוקדון).

חוניו I (בימי תלמי I).

שמעון I (בן חוניו I).
אלעזר (אחיו של שמעון I). } בימי תלמי II ובתחלת מלכותו של תלמי III
מנשה (דודו של אלעזר).

חוניו II (בן־שמעון I, בימי תלמי III ובנו תלמי IV פילופאטור)

שמעון II הצדיק (בנו של חוניו II, בערך 200).

חוניו III (בנו של שמעון II, בימי סיליקוס הרביעי)

שעור שבעה־עשר.

הַסִּפְרוּת הָעִבְרִית בִּתְקוּפָה הַיְוָנִית.

בתקופה שבין נצחונותיו הגדולים של אלכסנדר מוקדון באסיה ובין התקוממות החשמונאים הופיעו שלשה ספרים עבריים חשובים מאד, ששנים מהם, שיר־השירים וקהלת, הוכנסו לתוך כתבי־הקודש, והשלישי, בן־סירא, נשאר מבחוץ.

שני הספרים ה„קאנוניים", שלפי תכנם רחוקים הם זה מזה כרחוק מזרח ממערב, יש להם דברים משותפים אחדים: שניהם נכנסו לתוך כתבי־הקודש רק אחר פקפוק מרובה מצד החכמים, את שניהם יחסו לשלמה בן־דוד ובשניהם אפשר כבר להרגיש את נשיבת־רוחה של הקולטורה היונית.

נדבר על כל ספר וספר בפני עצמו:

§ 53. שִׁיר־הַשִּׁירִים.

א) זמן־חבורו. על זמן־חבורו של שיר־השירים יש שתי דעות רחוקות זו מזו תכלית מרחק: מצד אחד מיחסת אותו המסורת לזמנו של שלמה המלך, שהוא הוא לפי הכרתה גם מחברה; ומצד שני מאחר גרץ את זמן־חבורו עד ימיו של יוסף בן טוביה. זוהי, לפי דעתי של גרץ, אידיליה נחמדה, שנוצרה לפי תכנית אידיליותיו של תיאוקריטוס (Theocrit) יתחת השפעתן. הרֹעָה („רעיה") היפה „שולמית" (באמת אין זה שם־עצם פרטי כלל, אלא הוא שם־עצם כללי, שהרי הוא בא בתוספת ה' הידיעה, „השולמית"—מלה, שכנראה נגזרה מן „שלם"=ירושלים, כלומר יושבת שלם, או מן „שונם" ו„השולמית" היא כמו „השונמית"), שהיא בת עמינדב אוהבת את „הרֹעֶה בשושנים". וכוונה מיוחדת יש ביצירה זו: היא באה לגנות את המדות הרעות של היונים וההולכים בעקבותיהם. וכיון שנצרך לגרץ דור חוטא—בעל־כרחו הוא מאחר את זמן חבורו של שיר־השירים עד ימי המוכסנות, שקלקול־המדות גבר בהם. סמולנסקין במאמרו „משפט הרוץ" העיר בצדק, שלא הכיר גרץ בסתירה פנימית זו שבדבריו: לדעתי, יש למצוא בתים שלמים של תיאוקריט ב„שיר־השירים", ובכן הוא מחקה

את היונים—ובאותה שעה עצמה מוצא גרץ, שהמחבר עצמו מרנן אחרי מנהגיהם של היונים. בכלל יש בחכמי־אשכנז נטיה יתרה למצוא מגמות אפילו ביצירות פיוטיות טהורות. בספר הנזכר מנתח סמולנסקין את דעתו של גרץ ומבטלה, וחלק־הסתירה שבבקרתו נעשה כהוגן; אבל כשהוא בא לבנות ורוצה להציל את קדמותו של הספר, אף הוא בא לידי טעיות הרבה.

אין שום ספק בדבר, ש„שיר־השירים" לא נתחבר על־ידי שלמה וגם לא נתחבר בזמנו. הראיות לזה הן:

שמו של שלמה נזכר ביצירה זו לא במדבר־בעדו, אלא מנסתר („כיריעות שלמה", „הנה מטתו שלשלמה", „צאינה וראינה במלך שלמה", „כרם היה לשלמה"), ובכן לא הוא מחברה, ובימיו גם לא היה יכול להכתב ספר כזה. על זה מוכיח סגנונו: ראשית, במקום מלת־החבור „אשר" באה בו אות־החבור „שֶׁ", כמו שהיא באה בכל הספרות המאוחרת: „אל תראוני שאני שחרחורת, ששזפתני השמש" (א', ג'). מצוין ברבוי אות „ש" הוא פסוק זה: „כמעט שעברתי מהם עד שמצאתי את שאהבה נפשי, אחזתיו ולא ארפנו, עד שהביאותיו אל בית אמי ואל חדר הורתי" (ג', ד')—ארבע „ש" בפסוק אחד זו אחר זו! סמולנסקין אומר, שאף בספרות הקדומה היה שמוש זה רגיל (כמו „בשגם הוא בשר", „שקמתי דבורה" ועוד פעמים אחדות), אבל בשום מקום אינו מצוי במדה מרובה כל־כך כבשיר־השירים. יש משערים, שהספר נתחבר בצפונה של ארץ־ישראל, הקרוב לפיניקיה, ושם אפשר שהיו רגילים להשתמש באות החבור „ש"; אבל הרי בהושע הישראלי אין זכר ל„ש" והצורים היו כותבים „אש"; ובכלל, בשום חבור עברי אחר, חוץ מן המאוחרים, אין „ש" במדה מרובה כזו. ועוד, הלא בשיר־השירים מוצאים אנו גם בטויים כעין: „מטתו שלשלמה", „כרמי שלי"—תמונות חדשות ומאוחרות לגמרי—וכן יש בשיר־השירים „ש" לא רק במקום „אשר", אלא אף במקום „כי": „שראשי נמלא טל" (ה' ב'). — שנית, באו בשיר־השירים הרבה מלות חדשות, שיש ביניהן מלות, שאי־אפשר שלא לחשבן למאוחרות. כאלו הן המלות: „פרדס" (שם בן ארבע אותיות, שזה בלבד כבר מעיד על מוצאו המאוחר), שכנראה מוצאו מפרסית והוא מצוי בנחמיה (ב', ח'), ביונית Paradeisos, באשכנזית Paradies. „אפריון" — ביונית Phoreion (כסא־משא); כרכם Safran, Шафранъ, ביונית Crokos, ברומית Crocum (אבל אפשר שמוצאו מן הפיניקיים ומהם עבר אל היונים); „סתיו" במובן חורף ו„גלש" גַּלְשְׁלְשָׁן־קָרֵחַ]—быть плѣшивымъ, Kahl sein, הן מלות ארמיות; „פגה" ו„טנף" הן מלות עבריות מאוחרות, שהשתמשו בהן בימי המשנה; „סהר" במובן ירח וגם „מחולת־המחנים" (Reigen, Хороводъ) מאוחרות הן גם־כן. כל אלה מוכיחים, ששיר־השירים לא קדם לבית שני וגם לא

להתקופה היונית.

אחרים מראים על השם „תרצה"—שהיתה עיר־מלוכה בישראל עד עמרי—, שיש בפסוק יפה את רעיתי כתרצה" (ו', ד'), ולומדים מכאן, שהמחבר חי בזמן פריחתה של עיר זו. אבל אין זו ראיה. אפשר שהמשורר השתמש בהשואה קדומה, שהיתה שגורה בפי העם, כההשואה „כיריעות שלמה", שהיתה פראזה ריקה בשעת הופעת הספר, אלא שהעם השתמש בה ועל־כן השתמש בה גם המשורר, או אפשר ששתי ההשואות הללו ביחד אינן אלא „ארכאיסמים" (מלות קדמוניות), שהמשוררים אוהבים לתבל בהם את שיריהם.

אבל יש שרוצים להציל את קדמותו של שיר־השירים בטענה זו: ספר מלא ששון־חיים כזה אי־אפשר שנתחבר בימי בית שני, שאז לא היה מצב ישראל מזהיר כבימי דוד ושלמה. אבל טעות היא זו. בתקופה היונית גברו אהבת־החיים והעליצות ביהודה. יהודה היתה אז שקטה ושלוה. מצבו האיקונומי של העם היה טוב, ובת־קולה של הקולטורה היונית, ששטפה את כל אסיה, כבר היתה נשמעת בערי היהודים—והיא נתגלתה באידיליות־הרועים העבריות. מדוס המצב הזה היו ימי מלכותו של אנטיוכוס השלישי הגדול, אחרי שנכבשה יהודה לפניו והוא זכה את היהודים בזכיות הרבה (198—187). וזהו, לדעתי, הזמן, שבו נתיצר ספר שיר־השירים.

בקדמותו של הספר פקפקו כבר בעלי המשנה:

„כל כתבי־הקדש מטמאים את הידים, שיר־השירים
„וקהלת מטמאים את הידים. ר' יהודה אומר: שיר־השירים
„מטמא את הידים וקהלת מחלקת. ר' יוסי אומר: קהלת איננו
„מטמא את הידים ושיר־השירים מחלקת וכו'. אמר
„ר' עקיבא: חס ושלום! לא נחלק אדם מישראל על שיר־
„השירים שלא יטמא את הידים, שאין כל העולם כולו כדאי
„כיום שניתן בו שיר־השירים לישראל, שכל הכתובים קודש
„ושיר־השירים קדש־קדשים"...

(ידים, ג', ה' ועיין עדיות, ה', ג').

מתוך שהוצרך ר' עקיבא לדבר על שיר־השירים בהתעוררות כזו אנו למדים, שאף דעת מתנגדיו היתה חזקה. נראה, ששיר־השירים וקהלת היו זמן מרובה כמעט גנוזים, אלא שלאחר זמן נכנסו לתוך כתבי־הקודש: „בראשונה היו אומרים: משלי ושיר־השירים וקהלת גנוזים (אפוקריפים?) היו, שהם (היו אומרים) משלות ואינן מן הכתובים, ועמדו וגנזו אותם. עד שבאו אנשי־כנסת־הגדולה (אנאַכרוניסמים) ופירשו אותם" (אבות דרבי נתן, פ"א). והספר הוכנס לא מפני שהיה מיוחס לשלמה בלבד, שהרי הספר החיצוני „חכמת־שלמה", שגם עליו נקרא שמו המפורש של שלמה, לא נתקבל לתוך

כה"ק מפני שלא היה ראוי לכך; שיר־השירים נתקבל מפני חשיבותו הגדולה, אבל כדי לעשותו „קודש־קדשים" נהפך לאליגוריה ונתיחס לשלמה, ששיריו היו חמשה ואלף (מלכים א', ה', י"ב) ונשיו — אלף (שם, י"א, ג'): רק אדם כזה יכול היה להתעלם באהבים ולגמור על האהבה הלל נשגב כזה, שתוכו רצוף רעיון יותר עמוק.

כי בכלל היתה להם למסדרי־כתבי־הקודש הרגשה דקה, שהורתה אותם—על־פי רוב שלא מתוך הכרה ברורה — מה לקרב ומה לרחק. כ"ד הספרים שבכתבי־הקודש הם סך־הכל של רוח־ישראל המקורי בכל חלופי־גוניו, ובכל ספר וספר מכ"ד הספרים האלה מתגלה איזה שרטוט חדש של פרצופו הרוחני. וצריך להודות, שבספרים הגנוזים והחיצונים אין דברים חדשים, שלא השמיעום כבר הספרים הקדושים, ולא לחנם הרחיקום. אמת, חשובים לנו הגנוזים והחיצונים מצד הכרת הלשון, ההיסטוריה והקולטורה העבריות בזמן בית שני, אבל אין להם אותה חשיבות, שצריכה להיות לספרים קאנוניים במובן הרחב של מושג זה: אין בהם חדוש, אין הם אוצרים בתיכם נטיה מקורית של רוח העם או רעיון חדש, שהעסיק את מחו. הרבה התחכמו בדבר עד שהכניסו לתוך ה„קאנון" את יחזקאל, איוב, שיר־השירים וקהלת. הם פרשום ובארום באופנים שונים עד שעלה הדבר בידם להכניסם, אבל סוף־סוף הכניסום מפני שהם יצירות מקוריות ביותר של האומה. ביחוד נבנסו בדרך נס שני הספרים האחרונים, שיר־השירים וקהלת. ויסוד היה להרחיקם: שירי־אהבה מצד אחד ודעות חפשיות קיצוניות מצד שני — מה להם ולכתבי־ק ו ד ש ? —. אבל האינסטינקט הבריא של העם הצילם מגניזה: הוא היה צריך להשאיר בספר־הספרים שלו את רשמיה של אהבת־האומה לחיים טבעיים ואת דקות הרגשותיה האנושיות, וגם את השאלות הפילוסופיות על מטרת החיים וההויה, שהעסיקו את מחות המעולים שבה. וצורך פנימי, אינסטינקטיבי זה הציל גם את שיר־השירים.

ב) ת כ נ ו. לפי המסורת, שיר־השירים אוצר בתוכו לא שירי־חול, אלא שיחות שבין אלהי־ישראל וכנסת־ישראל על־פי דרך המשל והמליצה, האליגוריה (ולפי המסורת הנוצרית—שיחות שבין הנוצרי והכנסיה), ולפיכך אסרו על העם לעשות אותו „כמין זמר" פשוט וחולוני: „ר' עקיבא אומר: המנענע קולו בשיר־השירים בבית־המשתה ועשה אותו כמין זמר אין לו חלק לעולם הבא" (תוספתא סנהדרין, סוף פי"ב; וכך הוא בסנהדרין ק"א ע"א בשנוי נוסח קצת). מזה נראה, שהיה מקובל בעם וחביב עליו עד שהיה רגיל לזמרו בבתי־המשתה, ואולי דבר זה הבריח את חכמינו לקבלו לתוך כה"ק, וכל איסור זה לא בא אלא להגדיל את קדושתו בעיני העם ולהוציאו מכלל זמר של חולין.

וכשפסק שלטונה של הדעה המסורתית, ששיר-השירים הוא דיאלוג בין הקב"ה וכנסת-ישראל, התחילו משמיעים דעות חדשות שונות על מהותו ותכנו. אבן-עזרא, שבכלל היה פרשן חפשי קודם זמנו, היה אף כאן מחדש וחוה את דעתו, ששיר-השירים הוא שיר לכבוד חתונתו של שלמה. ובין חכמי המאה שעבָרה היו רבים, שמצאו בו עקבותיה של דראמה מעין הדראמות היוניות, שאינה חסרה אף „נפשות פועלות": רועה, רעיה, חברים. אבל—נשאל—היכן הן ההפסקות, שהיה צריך המחבר להציג כדי להבדיל בין „גבור" אחד לחברו?—המאמרים מעורבבים זה בזה ומרובות הן התשובות שלא ממין הטענה. אין כאן לא התחלה ולא סוף, ובכלל אין כאן מאורעות ופעולות—תנאי הכרחי של כל דראמה ודראמה.

חכמים אחרים, וביניהם גם סמולנסקין, רואים ביצירה זו ציור האהבה בהתפתחותה ההדרגית: בתחלה נפגשים הנאהבים זה בזה, ואחר-כך הם מתקרבים זה לזה, עד שהדבר בא אף לידי קנאה קשה וצריך לצור על האהובה „לוח-ארז".—גם דעה זו-בטלה היא מעיקרה, שהרי כבר בפרשה ראשונה יש פראזות: „בין שדי ילין", „אף ערשנו רעננה" (א', י"ב וט"ז), ואם כן, היכן היא התפתחות זו, שמכריזים עליה כל החכמים הללו?

ולפיכך באה הבקורת החדשה לידי החלטה, ששיר-השירים אינו ספר אחד שלם, אלא קובץ של שירים עממיים, שחרזם המסדר זה אחר זה כמחרוזת של מרגליות.

אבל באיזה מין של שירים הכתוב מדבר?

וויטשטיין (J. G. Wetzstein) אומר, שהספר הוא קובץ שירי-חתונות. הכם זה ישב זמן מרובה בסוריה והרבה לחקור את ארחות-חייהם של ילידי-המקום, והוא מעיד, שאף עכשיו נוהגים שם לשמח חתן וכלה בשירים שונים מ„עניני היום", שהם מושרים לכבודם ומתלוים במחולות. אף החתן והכלה עצמם משתתפים בשירה ובמחולות. וכן מסדרים אז לכבודם „מחולת-מחנים". ושירים ממין זה ממלאים, לדעתו, את ספר שיר-השירים. את החתן נוהגים לדמות למלך ואת הכלה למלכה (ואף בתלמוד כך). ולפיכך אף בשיר-השירים מדובר על מלך.—ויהודי מדבר על מלך בשיר חתונה אי-אפשר שלא יזכיר את שלמה. וכך עומד החתן ומכריז: „ששים המה (יש גורסים: לשלמה) מלכות ושמנים פלגשים ועלמות אין מספר. אחת היא יונתי תמתי..."—כך דעתו של וויטשטיין והרבה מסכימים לו. ואולם המלה מלכה, בתור תואר לכלה, אינה מצויה בספר אפילו פעם אחת ואף השם „מלך" הוא בהרבה מקומות כמשמעו, למשל: „מלך אסור ברהטים", „הביאני המלך חדריו", „עד שהמלך במסבו" ועוד, שאי-אפשר לראות בהם רמז לחתן.

והלכך אומר דאלמאן (Gustav Dalman), שהספר שלפנינו הוא

קובץ של שירי־אהבה בכלל. זוהי לא דראמה אחת ולא שירי־חתונה בלבד, אלא שירי־אהבה בודדים הרבה. דעה זו מתקבלת על הלב, כמו שנראה מיד.

ג) תכונתו. ספר זה נתיצר, לפי דעתנו, בימי מלכותו של אנטיוכים השלישי, כאמור. על זה בודאי ישיבו, שהלשון והספרות העבריות נמצאו אז במצב של ירידה ואי־אפשר היה שתולד אז בהן יצירה נפלאה ורעננה כזו. ואולם דוקא שעת בין־השמשות היא הרת יצירות ספרותיות נשגבות. למשל: אידיליות נחמדות, שהטון היסודי שבהן הם—הגעגועים. ולא לחנם מסמל המיתום היוני את החכמה בתור ינשוף, שהוא בא עם „דמדומי־הערב... (הֶגֶל). ביצירות „רומאנטיות" כאלו מצוירים לא חיי־ההוה, אלא החיים, שכבר עברו מן העולם ושאנו מתגעגעים עליהם. צא ולמד מן הספרות היונית. דוקא בשעת הערב־שמשה, כשתי מאות שנה לפני ספה"נ, הופיעו בתוכה אידיליות מצוינות ושירי־אהבה בעלי יופי דק ורך. הסדרה השלמה של שירי אנאקריאון (Anakreon) נוצרה בתקופה האלכסנדרונית, דור הירידה לספרות היונית. יתר על־כן: ספור־האהבה הדק והעמוק „דאַפנים וכלויה" נכתב במאה הרביעית לספירת הנוצרים. גם הספיר „אהבת־ציון" נכתב בשעה שמחברה ישב בבצתה של קובנה ונתפרנס רק על חשבון הגעגועים וההשתוקקות העזה להחיים הטבעיים המצויירים בו—. ורוח של געגועים כאלה מרחף גם על שיר־השירים ומפני כן הוא נראה לנו עתיק ביותר. באופנים כאלה אין לשפוט על־פי הסגנון, שיכול להיות גם עתיק־מחוקה.

ושעה שקטה כזו, שעה־געגועים, שבאה הרבה מאות שנה אחר תקופת־הזהב, שקדמה לה בזמן מרובה כל־כך, היתה התקופה היונית קודם סיליקום הרביעי. פשטות אידילית כזו משתקפת גם באגדה על שמעון הצדיק והנער הנזיר (עיין למעלה, § 51). ביחוד דומות הן זו לזו הפראזות „וקווצותיו סדורות לו תלתלים" (נדרים, ט', ע"ב) ו„קווצותיו תלתלים" (שיה"ש, ה', י"א).

והגעגועים, שהם סגולתה המיוחדת של האידיליה, הטביעו את חותמם על כל הספר הנחמד. לא לחנם קראו לספר זה שיר־השירים: יצירה שירית זו היא מרגלית יקרה בכתרה של הספרות העולמית.

הספר מלא בטויים דקים ונעימים, מלאים רוך ועדן, שאין למצוא דוגמתם בשום ספרות. נפלאה היא הציוריות שבספר: האהבה והטבע יונקים זו מזה ומשפיעים זו על זה. וכמה נשגבים הם תאורי־הטבע שבספר:

כִּי־הִנֵּה הַסְּתָיו עָבָר, הַגֶּשֶׁם חָלַף, הָלַךְ לוֹ,
הַנִּצָּנִים נִרְאוּ בָאָרֶץ, עֵת הַזָּמִיר הִגִּיעַ
וְקוֹל הַתּוֹר נִשְׁמַע בְּאַרְצֵנוּ...

יחד עם זה באה עת האהבה:

קוּמִי לָךְ, רַעְיָתִי־יָפָתִי, וּלְכִי לָךְ! (ב', י"א—י"ד).

האהובה קוראת לידיד־נפשה „שאהבה־נפשי" והוא קורא לה „אחותי, יונתי, תמתי", ועוד כנויים של חבה כאלו. וקובלת היא האהובה, ש„חולת אהבה" היא. זוהי כבר לא אהבה בריאה ופשוטה, שהיתה יכולה להיות בימיו של שלמה, אלא אהבה של הרגשות דקות ומחודדות, שהיא אפשרית רק בימי קולטורה גבוהה. ורק בימי קולטורה כזו יכולים גם להתירא מן האהבה, יכולים גם להשיא עצה, איך להשתמר מלפול ברשתה, משום שלא תמיד היא משביעה נחת: „רשפיה רשפי אש (אל), שלהבתיה" (ח׳, ו׳). ונפלאה היא השבועה, שמשביעה האהובה את בנות ירושלים: „השבעתי אתכם, בנות ירושלים: מה־תעירו ומה תעוררו את האהבה עד שתחפץ" (ח׳, ד׳ ועיין גם ג׳, ה׳). האהבה אינה דבר גשמי בלבד, אלא אף דבר רוחני, היא מרוממת את האדם: „הסבי עיניך מנגדי, שהם הרהיבוני" (ו׳, ה׳); היא דגל, הסוכך על ראש הנאהבים: „ודגלו עלי אהבה" (ב׳, ד׳). הבטוי הזה הוא אחד מן היותר יפים שבספרות־האהבה העולמית. אבל יחד עם זה אין שיר־השירים חסר גם שרטוטים עבריים מקוריים, העושים את הספר ליצירה עברית. השרטוטים הללו הם שליליים וחיוביים.—

ההבדל שבין היונים והיהודים אינו מתגלה אך בזה בלבד, שהראשונים היו מרגישים את היופי והאחרונים לא היו מרגישים אותו. דבר זה אינו אמת. היהודים, ככל בני־האדם שבעולם, היו מרגישים אף הם את היופי; אלא שמפני רצינותם הגדולה ורוחם הקיצוני אף היופי נעשה להם לא שעשועים ומשחק ולא ענין של תענוג ונעימות בלבד, אלא הופעה רצינית עמוקה של רוח־האדם. על־כן אין היהודי המתאר את היופי ואת האהבה עומד למעלה מהם ואינו צר בהם כיוצר אלהי את הצורה הנאה בעיניו, אלא הוא נשקע ונבלע בציוריו, שהם נעשים שליטים עליו. ומפני זה אין להיהודי אותה הרגשת־המדה והקצב בציורי היופי והאהבה, שיש להיוני, להצייר מטבעו, שאף הרגש (רגש היופי ורגש־האהבה) הם לו חלק מן הטבע, שיש להתגלותו קצב ומדה. כשהיהודי בא, למשל, לתאר את אהובתו, אינו מסתפק בתאורה החיצוני, אלא הוא מתאר אותה בפרטי־פרטים, רוצה הוא לסיים את כל שבחיה, כדרכו להגיע בכל לידי קיצוניות, להגיע בכל עד הסוף. ולפיכך יש בחבור־האהבה היותר נפלא שלו גם ציורים מעין אלה: „מעיו עשת שן, מעולפת ספירים, שוקיו עמודי שש"... (ה׳, י"ד—ט"ו); „שררך אגן הסהר... בטנך ערמת חטים" (ז׳, ג׳)... הוא אינו יכול לעצור בתאורו בשעת הצורך. ומסבה זו עצמה הוא שופע הפרזות והפלגות מעין „כמגדל דוד צוארך, בנוי לתלפיות" (ד׳, ד׳) או „אפך כמגדל הלבנון, צופה פני דמשק" (ז׳, ה׳).

אבל יש בשיר־השירים גם מעלות עבריות חיוביות. צניעות, שאין

דוגמתה בשאר ספרות־האהבה, יש בספר זה:

מִי יִתֶּנְךָ כְּאָח־לִי, יוֹנֵק שְׁדֵי אִמִּי,
אֶמְצָאֲךָ בַחוּץ—אֶשָּׁקְךָ, גַּם לֹא יָבוּזוּ לִי(ח׳, א׳).

והאהבה היא כאן לא רק יפה ונעימה, אלא גם נשגבה:

שִׂימֵנִי כַחוֹתָם עַל לִבֶּךָ, כַּחוֹתָם—עַל זְרוֹעֶךָ,
כִּי עַזָּה כַמָּוֶת אַהֲבָה, קָשָׁה כִשְׁאוֹל קִנְאָה,
רְשָׁפֶיהָ רִשְׁפֵּי אֵשׁ (אֵל), שַׁלְהֶבֶתְיָה! (ח׳, ו׳).

כמה מן הרוממות ועומק־ההרגשה ביחד עם תמימות ובלתי־אמצעיות יש במלות הללו! היפה והנשגב קשורים הם כאן זה בזה ומשלימים זה את זה עד כדי הרמוניה שלמה.

אכן, לא לחנם נחשב הספר „שיר השירים" להמובחר שבשירים!

§ 54. קֹהֶלֶת.

אף ספר זה נכנס לתוך כתבי־הקודש רק אחרי פקפוק מרובה מצד החכמים, וכדי למצוא לקבלתו איזו זכות יחסוהו גם־כן לשלמה בן דוד:

„ר׳ מאיר אומר: קהלת אינו מטמא את הידים

ומחלוקת בשיר־השירים. ר׳ יוסי אומר: שיר־השירים מטמא את הידים ומחלוקת בקהלת" (מגילה, ז׳ ע״ב). „בקשו חכמים לגנוז ספר קהלת, מפני שדבריו סותרים זה את זה" (שבת, ל׳, ע״ב). ובירושלמי: „מפני שדבריו נוטים כלפי מינות".

ומחלוקת כזו היתה קיימת גם בנוגע לטומאת־הידים (ידים, ג׳, ה׳). וכבר ראינו למעלה (בסעיף הקודם), שיש ידים לשער, שקהלת היה בתחלה גנוז ביחד עם שיר־השירים (אבות דר׳ נתן, פ״א).

א) זמן־חבורו. דעה זו, ששלמה הוא מחברו של ספר קהלת, אין לה יסוד מוצק בגוף הספר. ננתח את הכתובת שעל־גבו: „דברי קהלת בן־דוד מלך בירושלים" (א׳, א׳). אילו היה הספר של שלמה, למה היה לו למלך גדול זה לכסות על שמו ולהקרא בשם „קהלת"? השם קהלת נראה, שאינו כלל שם־עצם פרטי, אלא שם־עצם כללי, שמשמעו „מאסף". והראיה— שבא לפעמים אף בה׳ הידיעה: „הבל הבלים אמר הקוהלת, הכל הבל" (י״ב, ח׳), וכך הוא גם „אמרה קהלת" (ז׳, כ״ז), שבזה נספח, כפי הנראה, בטעות אות ה׳ של „הקהלת" אל סופה של מלת „אמר".—קהלת זה היה „מלך בירושלים". אבל, אם שלמה הוא זה, מפני מה כתוב דוקא „בירושלים"? הרי שלמה משל בכל ארץ־ישראל?—אנו מוצאים: „אני קהלת הייתי מלך על ישראל בירושלים" (א׳, י״ב),—כאילו כתב את ספרו בשעה שכבר פסק מלמלוך, מה שלא אירע לשלמה אלא על־פי האגדה

התלמודית-המדרשית על האשמדאי, שהוריד את שלמה מכסא-מלכותו, ומובן מאליו, שאגדה זו נולדה על-יסוד המלה „הייתי" ולא להיפך. ולהלן אומר קהלת: „על כל אשר היה לפני על ירושלים" (א׳, ט"ז) — והלא שלמה היה השני לבית-דוד ולפניו לא מלך בירושלים אלא דוד אביו. חתימת הספר (י"ב, ט׳—י׳) גם-כן אינה מחזקת את הדעה המסורתית, שהרי בה כאילו ממליצים על קהלת, שהיה חכם ו„בקש למצוא דברי-חפץ ולכתוב יושר-דברי אמת", בעוד ששלמה לא היה זקוק להמלצה כזו כלל.

ועל מוצאו המאוחר מעידים גם סגנונו ותכנו.

הוא משתמש הרבה לא רק באות-החבור „שֶׁ", אלא אף בצורות המקושרות בו „בְּשֶׁ" ו„מִשֶּׁ", שהן מאוחרות מאד. למשל: „טוב אשר לא תדור משתדור ולא תשלם" (ה׳, ד׳); „ערום ישוב ללכת כשבא" (ה׳, י"ד); „כשתפול עליהם פתאום" (ט׳, י"ב), ועוד. וכן יש בו מלות חדשות, ששמושן רגיל רק בספרות המאוחרת, בתקופה המדרשית. למשל: „והשבע לעשיר איננו מניח לו לישון" (ה׳, י"א); „ויש רשעים שמגיעים אליהם כמעשה הצדיקים" (ח׳, י"ד). „אַרמיסמוס" גם בולט מתוך הפראזות: „כל-עמת-שבא" (-כל-קבל די—בארמית), „על דברת בני-האדם" (ג׳, י"ח); „בשל אשר יעמול" (ח׳, ז׳)—המלה „בשל" באה במקום „בשביל", שנוצרה אחר-כך. ומלת „יפה" באה כאן בהוראתה של מלת „טוב" („את הכל עשה יפה בעתו", ג׳, י"א), שזהו ביונית kalos („יפה" ו„טוב"), בתלמוד: „ואמר לו: קלאס!", (שבת, ק"ח ע"א), ומזה נבנה הפועל „לעלה ולקלס", וביתר באור באה מלה מתורגמת מיונית זו: טוב אשר יפה" (ה׳, י"ז),—מה שמזכיר את הבטוי היוני: kalos kai agathos, kalk'agathia (יפה וטוב כאחד). „פרדס" מלה מאוחרת היא (י"ב, ג׳) — (עיין בראש הסעיף הקודם). מלות ארמיות או עבריות-מאוחרות הן: „כנסתי לי" (ב׳, ח׳); „שִׁדָּה" („שדה תיבה ומגדל" בתלמוד); „ובטלו הטוחנות" (י"ב, ט׳); „אזן", „תקן" (י"ב ט׳); „מעוות לא יכול לתקון" (א׳, ט"ו); וכן „ענין", ששרשו „ענה"—דבר המענה; „אי זה יכשר" (י"א, י׳), „פתגם", „רעיון", „נהג" וכדומה.

כל אלו הכריחו את רוב החכמים לאַחר את זמן-חבורו של ספר קהלת. אבל אף בין המאחרים יש חלוקי-דעות, שהם באו מתוך ההשקפות השונות על תכנו.

ר׳ נחמן קרוכמאל (מורה-נבוכי-הזמן, שער י"א) משער, שהספר נתחבר בסוף ימי ממשלת הפרסים דוקא, לא יאוחר, שהרי אין בו עדיין שיטה פילוסופית מסוימת, כמו שהיתה לו אילו נתחבר תחת השפעתם של חכמי-יון. ומכאן ראיה, שנתחבר קודם פגישת היהודים עם היונים. ומצד ידוע נכונה היא השקפתו זו של רנ"ק. באמת אין בו עדיין השפעה ישרה של הפילוסופיה היונית. ואולם הרי דבר זה עדיין אינו

מחייב אותנו להוציא את המסקנה, שהוציא ממנו רנ"ק. אל נא נשכח' שיש לנו עסק בזה ביצירה ספרותית, שהופיעה לא באלכסנדריה ההיליניסטית, אלא ב י ה ו ד ה, במקום גדולה והתפתחותה של הקולטורה העברית המקורית, שבכל אופן לא היתה יכולה להדחות בזמן מועט בפני הקולטורה היונית. עד ימי מלוכת אנטיוכוס אֶפיפאַנס היתה רוח־היונות רק מרחפת על פני־יהודה, נוגעת ואינה נוגעת, באופן שעדיין לא היתה לה השפעה מ כ ר ע ת על חיי־היהודים שבארץ־ישראל. היונות ה ז ו הועילה רק לעורר בהם הסיסה ידועה, עוררתם לחקור במופלא מהם, לעשות את ה„חכמה" הישראלית לא רק לתיאולוגיה, אלא אף לפילוסופיה, לפשפש בערכיהם הלאומיים—ולא יותר. והילכך אפשר ליחס ספר זה, שמורגשת בו רק אותה השפעה קלה זמרפרפת שהיא מצויה בכל מקום שקולטורה זרה עצומה נסתה להכנס לתוך גבולה העצמי של קולטורה עצומה מ ק ו ר י ת, אבל עדיין לא הספיקה ל ח ד ו ר לתוך גבול זה,—אף לתקופת ההיליניסמוס שאחרי אלכסנדר מוקדון זיורשיו.

לעומת דעה מקדימה זו של רנ"ק עומדת הדעה המאחרת הקיצונית של ג ר ץ, שמיחס את זמן־חבורו של הספר לימי ה ו ר ד ו ס, ולפי דעתו, מכוון כל הספר נגד מלך זה ונגד זמנו. כבכל ה„כתובים" מבקשים יהודי־אשכנז איזו טנדציה גם בקהלת, ודעתם אינה סובלת, שאפשר ליצור יצירה בשביל יצירה בלבד. רות נתחברה נגד בית־דוד וקהלת—נגד הורדוס. גרץ מביא ראיה לדעתו מן הכתובים: „אי־לך ארץ, שמלכך נער (עבד) ושריך בבוקר יאכלו. אשריך, ארץ, שמלכך בן־חורים ושריך בעת יאכלו, בגבורה ולא בשתי" (קהלת, י', ט"ז—י"ז), —והורדוס היה עבד של החשמונאים. וכן מוצא גרץ סעד וסמך לדעתו בכתוב: „גם במדעך מלך אל תקלל ובחדרי משכבך אל תקלל עשיר, כי עוף השמים יוליך את הקול"(י', כ'),—והמלשינות והרגול היו נפרצים בימי הורדוס מאד; או בכתוב: „ראיתי עבדים על סוסים ושרים הולכים כעבדים על־הארץ" (י', ז'),—והורדוס הלא השמיד את בית־החשמונאים ונעשה עצמו למלך. וגרץ מוסיף לבקש בקהלת את הלך־הרוחות, ששלט בתקופתו של הורדוס, ומוצא, שהמחבר יוצא בדבריו נגד האיסיים הסגפנים, שנתרבו אז, ומצדו הוא משיא עצה להתענג על החיים עד כמה שאפשר: „שמח בחור בילדותך ויטיבך לבך בימי בחורותיך והלך בדרכי לבך ובמראי עיניך... והסר כעס מלבך והעבר רעה מבשרך, כי הילדות והשחרות הבל" (י"א, ט'—י'). ואפילו את הפסוק „טוב שם משמן טוב ויום המות מיום הולדו" (ז', א'), הסותר את כל בניני, נדחק גרץ לפרש, שהמחבר מהתל כאן באיסיים ומביא את דבריהם אלו כדי לפרכם!

אבל לכל דעה זו אין יסוד מוצק, אחרי ימי אנטיוכוס אפיפאַנס גברה בתוך היהודים התנועה הלאומית בתור נגוד עצום להיליניות וכל הספרים

שנתחברו מכאן ואילך היו מלאים פרובלימות לאומיות (כמו „עלית משה״, „ספר חנוך״),—בעוד שספר קהלת מלא כולו שאלות אינדיבידואליות בלבד. ועוד גם זאת: בימי הורדוס, ימי הלל ושמאי, היה החלק המעשי שבדת תופס מקום חשוב בחיי העם,—ובגוף ספר קהלת אין הטפה לקיום המצוות המעשיות, באופן שהורגש הצורך לסיימו בשעת סדורו בחתימה דתית (י״ב, י״ג—י״ד), כדי שיהא ראוי להיות אחד מכתבי־הקודש.

במדומה לי, שיש בראיות מועטות אלו בלבד כדי לבטל את דעתו של גרֶץ. יש עוד ראיות שונות נגדה, שאין כאן המקום להאריך בהן.

לדעתי, נתחבר ספר קהלת בימי ממשלת היונים, בין ימי מלכותו של אנטיוכוס הגדול ובין מלכותו של אֶפיפאנס, לא יאוחר. בימים ההם עדיין לא גדלה השפעת היוונות על היהדות באותה מדה, שטובי האומה ביהודה יהיו מכירים את השיטות הפילוסופיות היוניות. ביהודה של אז היתה מצויה כבר השכלה יונית, אבל לא פילוסופיה יונית. וימי־שלוה באו אז ליהודה. חדלו המלחמות ושקטו התסיסות המדיניות, ועמהן חלפה לזמן ידוע גם הסכנה, שהיתה מרחפת על היהודים והיהדות, ועל־כן פסקו אז גם הפרובלימות הלאומיות. הפרט לא היה נסחף בזרם של חיי המדינה והאומה בכלל, אלא חי את חייו הפרטיים,—ובכן התחיל לבקש תשובות על שאלותיו הפרטיות. ובזמן כזה, זמן חבורו של שיר־השירים, נתחבר גם קהלת, אלא מפני שתכנו שונה מזה של שיה״ש, לפיכך שונה גם סגנונו.

ב) תכנו. ברור הדבר, שלפנינו כפר פילוסופי מחוסר שיטה מסוימת, שהטון היסודי שבו הוא הפֶּסימיסמוס. אבל המושג האחרון הזה צריך הגבלה. שני מיני פסימיסמוס יש בעולם: האחד נובע מתוך שנאת החיים ומתוך אהבה לה׳ ואמונה בעולם־הבא, ולפיכך יש בו כדי להביא לידי סגפנות ונזירות בעולם־הזה: חיי העולם־הזה אינם ראויים לטפל בהם, פרוזדור הם לחיים נצחיים בעולם־הבא המקווה; והשני בא מתוך אהבת־החיים, שאין יכולת ליהנות מהם. פסימיסמוס זה האחרון מביא לידי מה שהביע ישעיה בפראזה קצרה ונמרצה: „אכול ושתו כי מחר נמות״ (ישעיה, כ״ב, י״ג), כלומר: נשתמש בחיים עד כמה שאפשר כל זמן שאנו חיים ו„אחר מותנו—אפילו מבול״ (כמו שאמר לודוויג הי״ד). והפסימיסמוס מן המין האחרון הונח גם ליסוד הפילוסופיה של קהלת. זהו פסימיסמוס נובע מתוך התיאשות איומה:

שְׂמַח, בָּחוּר, בְּיַלְדוּתֶךָ, וִיטִיבְךָ לִבְּךָ בִּימֵי־בְחוּרוֹתֶיךָ,
וְהַלֵּךְ בְּדַרְכֵי־לִבְּךָ, וּבְמַרְאֵה־עֵינֶיךָ...
וְהָסֵר כַּעַס מִלִּבֶּךָ, וְהַעֲבֵר רָעָה מִבְּשָׂרֶךָ,
כִּי־הַיַּלְדוּת וְהַשַּׁחֲרוּת הָבֶל (י״א, ט—י׳).

הטעם המוסרי של העצה ליהנות מן החיים היא—„כי הילדות

והשחרות הבל', „כי מחר נמות"... וקהלת עצמו גם־כן אוחז בעצה זו ואינו מסגף את נפשו כלל. הוא מעיד על עצמו:

הִגְדַּלְתִּי מַעֲשָׂי:

בָּנִיתִי לִי בָּתִּים, נָטַעְתִּי לִי כְּרָמִים,
עָשִׂיתִי לִי גַּנּוֹת וּפַרְדֵּסִים וְנָטַעְתִּי בָהֶם עֵץ כָּל־פֶּרִי
— — — — — — — — — — — — — — — —
כָּנַסְתִּי לִי גַּם־כֶּסֶף וְזָהָב, וּסְגֻלַּת מְלָכִים וְהַמְּדִינוֹת,
עָשִׂיתִי לִי שָׁרִים וְשָׁרוֹת וְתַעֲנֻגוֹת בְּנֵי הָאָדָם—שִׁדָּה וְשִׁדּוֹת.
— — — — — — — — — — — — — — — —
וְכֹל אֲשֶׁר שָׁאֲלוּ עֵינַי לֹא אָצַלְתִּי מֵהֶם (ב', ד'—י').

אבל לכל גבול, ואף לתענוגים. וכשמצה האדם את כוס התענוגים — מה נשאר לו עוד בחיים?.. קהלת חומד את החיים, חותר לבוא עד ת ה ו ם — ואינו יכול. הוא גומע מכוס החיים מלוא לוגמיו ואינו מסתפק בזה — מפני שכל התענוגים חולפים ועוברים כצל. אילו היה מאמין בעולם שכולו טוב, עולם־הבא, לא היה מקום בלבו ליאוש איום כזה. אבל קהלת אינו מאמין בחיים שלאחר־מיתה, והחיים שלפני־המיתה אינם מספקים אותו. אפשר שהיה מוצא ספוק ב מ ד ע — בחכמה, בידיעה, שהיא נעלה משאר תענוגות־החיים; אבל כשם שמתוך א ה ב ת־החיים בא לידי שנאתם מפני שאינו יכול לחיות אותם עד תומם. כך הוא בא מתוך א ה ב ת־החכמה לידי שנאתה מפני שאינו יכול להגיע עד תכליתה, כי קהלת בקש פתרון לחידת החיים. חכם הוא במובן הקדמון של מלה זו, כמו שהוא מעיד על עצמו: „אני הנה הגדלתי והוספתי חכמה על כל אשר היה לפני על ירושלים, ולבי ראה הרבה חכמה ודעת" (א', ט"ז), אבל „עבודת־המח" סתם, שבה מצאו מנוחת־הנפש כל פילוסופי־י ו ן, אינה מניחה את דעתו של קהלת ה י ה ו ד י: אם אף החכמה אינה יכולה לגלות את חידות־העולם וגם לה יש גבול, שאי־אפשר לעברו, הרי אין כדאי לטפל בה, כי אינה מביאה לה„חכם" היהודי כלום ורק מרבה היא את מכאובו: „כי ברוב חכמה — רב כעס ויוסיף דעת יוסיף מכאוב" (א', י"ח).

ההשקפה היהודית, שהכל נברא לספק את צרכי האדם ה ח ב ר ו ת י, נתבטאה כאן במלואה. וכן נתבטאה בהשקפתו של קהלת על האלהות. קהלת אינו מאמין בהשגחה הפרטית על העולם ואינו רואה, שאלהים מתערב בעניני העולם ומטה אותם לרצונו. הוא כבר הגיע לידי המסקנה הפילוסופית (ואפשר שיש בזה כבר השפעה יונית ידועה), כי יש סדר־עולם קבוע, שאף אלהים בכבודו ובעצמו אינו נוהג לשנותו:

וְזָרַח הַשֶּׁמֶשׁ וּבָא הַשָּׁמֶשׁ,
וְאֶל־מְקוֹמוֹ שׁוֹאֵף זוֹרֵחַ הוּא שָׁם.

הוֹלֵךְ אֶל דָּרוֹם וְסוֹבֵב אֶל־צָפוֹן,
סוֹבֵב, סֹבֵב הוֹלֵךְ הָרוּחַ וְעַל־סְבִיבֹתָיו שָׁב הָרוּחַ (א׳, ה׳—ו׳).
מַה־שֶּׁהָיָה הוּא שֶׁיִּהְיֶה
וּמַה־שֶּׁנַּעֲשָׂה הוּא שֶׁיֵּעָשֶׂה
וְאֵין כָּל־חָדָשׁ תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ (א׳, ט׳).

ומפני מה נראים לנו הדברים כחדשים? — מפני ש„אין זכרון לראשונים" (א׳, י"א). העולם הוא גלגל של סבות ומסובבים קשורים ומצומדים זה לזה, עד שאין לדעת, היכן היא ההתחלה והיכן הוא הסוף (ג׳, י"א). כל סבה היא תולדה מסבה שקדמה לה ואֵם לסבה הבאה לאחריה. וחוק־ההסתבבות הזה, שאין האדם יכול למצוא בו את הסבה הראשונה, סבת כל המעשים, מעיק על רוח האדם ומדכא אותו. רעיון זה הביע בבהירות רק לאפלאס (חוסר שכל אוניוורסאלי, שיהא צופה מראש כל הסבות עד סוף כל התולדות), אבל קהלת כבר מרגיש בו. ובצדק העיר קרוכמאל, שהמלה „אלהים", הבאה בספר קהלת, משמעותה המובנת מאליה (בלי כפירה באלהים חיים) היא: הטבע, הסבה הראשונה, יסוד־ההויה, שהאדם משתוקק להשיגם. ורעיון פילוסופי עמוק ודק מאוד משמיע כאן קהלת: „את הכל עשה יפה בעתו, גם את העֹולם (יש לפרש יחד עם רנ"ק מלשון „העלם") נתן בלבם, מבלי אשר לא ימצא האדם את המעשה, אשר עשה האלהים, מראש ועד סוף" (ג׳, י"א). כלומר: הטבע השתדל להעלים את סתריו וסודותיו; ובזה תלויים גם אשרו של האדם גם אסונו. ועל רעיון זה הולך המחבר וחוזר בפסוק זה: „וראיתי את כל מעשה האלהים, כי לא יוכל האדם למצוא את המעשה, אשר נעשה תחת־השמש, בשל אשר יעמול האדם לבקש ולא ימצא, וגם אם יאמר החכם לדעת — לא יוכל למצוא" (ח׳, י"ז). בפסוקים אלה מרגישים אנו, כמה התיגע המחבר למסור לנו את רעיונו זה, שהיה חדש בזמנו ובאומתו מאד, ולא מצא צורה נאותה להלבישו בה. הרעיון הזה הוא — שכל הטבע הוא חידה ושכל השתלשלות המאורעות בחיים ובהיסטוריה היא דבר, שמוחו של האדם לא יתפסהו לעולם. ואם כן הדבר, אם לעוֹלם לא יתגלו לאדם רזי־העולם, „למה חכמתי אני אז יותר" (ב׳, ט"ו)?

וכשם שסדר־העולם קבוע הוא, כך סדר־החברה אינו קבוע ותלוי במקרה ובשרירות־לב. כי בסדר־עולם (במובן טבע) אין מקום למוסר עולמי, חברותי, שכל עיקרו אינו תלוי אלא בשנוי סדרי־הטבע לטובה בשביל הצדיקים ולרעה בשביל הרשעים. החיים בכלל אינם אלא דבר שבמקרה, כי האדם אינו אלא חלק פעוט מן הטבע וחייו אינם אלא אבק פורח. בצבעים שחורים, שחורים מאד, מתאר קהלת את אפסותו של האדם:

כִּי גַּם לֹא־יֵדַע הָאָדָם אֶת עִתּוֹ
כַּדָּגִים שֶׁנֶּאֱחָזִים בִּמְצוֹדָה רָעָה   וְכַצִּפֳּרִים הָאֲחֻזוֹת בַּפָּח:
כָּהֵם יוּקָשִׁים בְּנֵי הָאָדָם לְעֵת רָעָה   כְּשֶׁתִּפּוֹל עֲלֵיהֶם פִּתְאֹם (ט׳, י״ב).

הבריאה חסרת־שכל וחסרת־מובן היא, ואף אם יש איזה שכל או איזה מובן למציאות, הרי א נ ו אין אנו יכולים להשיגם ובשבילנו הם כאילו אינם. וזהו ענין רע, שנתן אלהים לבני האדם לענות בו (א׳, י״ג). ועל כן — „אכול ושתו, כי מחר נמות": „אין־טוב באדם, שיאכל ושתה והראה את נפשו טוב בעמלו" (ב׳, כ״ד).

ומכיון שכך, שגם האדם, ככל אחד מבעלי־החיים, משועבד לחוק־הברזל של ההסתבכות, במה עולה הוא על הבהמה? —: „אמרתי אני בלבי: על דברת־בני האדם לברם (שברר ובחר אותם) האלהים, ולראות (וראיתי) שהם בהמה המה להם" (ג׳, י״ח). אין יתרון לאדם על הבהמה, ומזה יוצא, שאין בעולם גם מוסר־עולמי: „כי מקרה בני־האדם ומקרה הבהמה ומקרה אחד להם, כמות זה כן מות זה ורוח אחד לכל, ומותר האדם מן הבהמה אין, כי הכל הבל... מי יודע, רוח בני האדם, העולה היא למעלה, ורוח הבהמה, היורדת היא למטה לארץ?" (ג׳, י״ט—כ״א).

האמונה במוסר עולמי תלויה או באמונה בשנוי סדרי־הטבע או בהכרה, שיש הבדל בין חברת־בני־אדם לעדר־בהמות. באופן הראשון ה׳ הגדול יכול לשנות את הסדר הקבוע ולשלם לצדיקים ולרשעים כמפעלם; באופן השני אנו מניחים, לכל הפחות, שיסודותיה של החברה האנושית אחרים הם לגמרי מאותם של חיי שאר הברואים. ואולם, כשמאמין קהלת בסדר־עולם קבוע וכשהוא מדמה את בני־האדם לבהמות, שוב אין מקום בשיטתו למוסר־עולמי, שהרי גם בטבע וגם בעולם־ההיות אין מוסר, אלא כל הגדול מחברו בולע את חברו. ולרעה זו בא קהלת:

הַכֹּל כַּאֲשֶׁר לַכֹּל:
מִקְרֶה אֶחָד לַצַּדִּיק וְלָרָשָׁע   לַטּוֹב (ולרע),
וְלַטָּהוֹר וְלַטָּמֵא   וְלַזֹּבֵחַ וְלַאֲשֶׁר אֵינֶנּוּ זֹבֵחַ
כַּטּוֹב כַּחֹטֶא   הַנִּשְׁבָּע כַּאֲשֶׁר שְׁבוּעָה יָרֵא (ט׳, ב׳)...

אי־ההסתפקות בחיים ובחכמה לא היתה יכולה לדכא כל־כך את רוח האדם, אילו היה, לכל הפחות, חי לעולם. אבל סוף כל סוף האדם בן־תמותה הוא והסוף המעציב הזה של האדם נותן חומר רב להפ׳סימיסטים שבכל הדורות וקהלת בראשם: „כי החיים יודעים שימותו והמתים אינם יודעים מאומה ואין עוד להם שכר (זכר), כי נשכח זכרם" (ט׳, ה׳). „כל אשר תמצא ידך לעשות בכחך עשה, כ י א י ן מ ע ש ה ו ח ש ב ו ן ו ד ע ת ו ח כ מ ה ב ש א ו ל, א ש ר א ת ה ה ו ל ך ש מ ה" (ט׳, י׳).

וככל הפיסימיסטים, מסימונידס הזקן (Simonides) עד שופנהויאר, כן גם קהלת מתיחס בשנאה אל הנשים. האשה יולדת לעמל והיא היא מקור כל הרע. קהלת אומר: „ומוצא אני מר ממות את האשה, אשר היא מצודים וחרמים לבה, אסורים ידיה. טוב לפני האלהים ימלט ממנה וחוטא ילכד בה" (ז', כ"ו). „אדם אחד מאלף מצאתי ואשה בכל אלה לא מצאתי" (ז', כ"ח).

ומאחר שהחיים רעים הם ביותר מפני שסופם—מיתה, טבעי הוא הדבר, שהזקנה, שהיא היא הפרוזדור למיתה, צריכה להעסיק ביותר את מחו של המתיאש. וקהלת חותם את ספרו בציור מצוין של ימות־הזקנה:

„וזכור את בוראיך בימי בחורותיך, עד אשר לא יבואו ימי הרעה „והגיעו שנים, אשר תאמר: אין לי בהם חפץ. עד אשר לא תחשך השמש „והאור והירח והכוכבים, ושבו העבים אחר הגשם. ביום שיזועו שומרי הבית „והתעותו אנשי החיל, ובטלו הטוחנות כי מעטו, וחשכו הרואות בארובות. „וסוגרו דלתים בשוק בשפל קול הטחנה, ויקום לקול הצפור, וישחו כל „בנות־השיר. גם מגבוה ייראו וחתחתים בדרך, וינאץ השקד, ויסתבל החגב „ותפר האביונה, כי הולך האדם אל בית־עולמו, וסבבו בשוק הספדים. עד „אשר לא ירתק חבל הכסף, ותרוץ גולת הזהב, ותשבר כד על המבוע, ונרוץ „הגלגל אל הבור. וישוב העפר על הארץ כשהיה, והרוח תשוב אל האלהים „אשר נתנה. הבל הבלים, אמר הקוהלת, הכל הבל!" (י"ב, א'—ח').

מה עמוק ביפיו העגום הוא ציור זה ומה תהומית היא בתוגתה השקטה חתימה פיסימיסטית זו!

הפסוקים האחרונים של ספר קהלת (י"ב, ט'—י"ד) נתוספו אחר־כך בידי המסדר. פסוקים ט'—י' הם למוד־זכות על המחבר, פסוקים י"א—י"ב הם חתימה כללית לה„כתובים" כולם, ושני הפסוקים האחרונים (י"ג—י"ד)—שהם־דיסונאנס גמור אל כל רוחו של הספר, באו כדי לסיימו ב„דברי־תורה": „סוף דבר הכל נשמע (ולפי תרגום השבעים: „סוף הכל שמע"): את האלהים ירא ואת מצותיו שמור, כי זה (ולפי השבעים: „כי דבר זה") כל האדם" (י"ב, י"ג). וכדי להוציא מלבו של קורא ספר קהלת, שההעלמה ואי־הידיעה פוטרות את האדם מלקיים את המצוות, באו בסוף הספר הדברים הברורים: „כי את כל מעשה האלהים יביא במשפט, על כל נעלם, אם טוב ואם רע" (י"ב, י"ד).

זהו סיום יהודי גמור, כראוי לתקופת הסופרים, הפרושים, ויורשיהם—התנאים!

ג) תכונתו. קהלת הוא ספר עברי ואחד מכתבי־הקודש ובלי ספק הטביע עליו הרוח העברי את חותמו; ובכן חייבים אנו לסמן את תכונותיו העבריות המקוריות ביחוד.

כבר אמרנו, שלפי דעתנו נכתב הספר בתחלת שלטונם של הסיליקיים ביהודה. הקולטורה היונית, אף־על־פי שלא היתה לה השפעה ישרה על החיים העבריים, סוף סוף הביאה את החיים הקפואים הללו לידי תסיסה וגרמה לחכמי ישראל, שיתעמקו בשאלות עולמיות שונות. קהלת הוא הספר הפילוסופי הראשון של היהודים, ולפיכך לשונו מגומגמת ואין בו שיטה פילוסופית מסודרת. הוא חוזר על רעיון אחד הרבה פעמים מפני שקשה לו לבטא בבהירות את מחשבותיו או, יותר נכון — את הרגשותיו. הפילוסוף היהודי אינו פילוסוף־השכל, אלא פילוסוף־הרגש. הוא אינו פילוסוף־של־שיטה, אלא פילוסוף־של־החיים אפילו הפילוסוף היהודי הוא הציו נביא וחציו משורר, והלבך מרובות הסתירות שבדבריו. למשורר אין סדר. משתנים רשמי חייו — ומשתנים גם שיריו. וקהלת שלנו בתור פילוסוף יהודי הוא במובן אחד משורר: היא אינו יוצא ידי חובתו בהתפלספות בלבד ובהרצאת העובדה היבשה, שבעולם שולטים עושק ותקיפות, אלא שופך הוא דמעות ביחד עם העשוקים, שלבו דואב על עניייהם:

„את כל זה ראיתי ונתון את־לבי לכל־מעשה, אשר נעשה תחת השמש, עת אשר שלט האדם באדם לרע לו" (ח׳, ט׳).

הוא רואה את הרע ומתרעם עליו: „ובכן ראיתי רשעים קבורים ובאו, וממקום קדוש יהלכו וישתכחו בעיר, אשר כן עשו" (ח׳, י׳). וקהלת מבקש ומוצא את סבת הדבר, שהרע שולט בחברה שלטון בלי־מצרים: מה שאין עונש תכוף למעשה הרע: „אשר אין נעשה פתגם מעשה הרעה מהרה, על־כן מלא לב בני־האדם בהם לעשות רע. אשר חוטא עושה רע מאת (מאה פעמים) ומאריך לו, כי גם יודע אני, אשר יהיה טוב ליראי האלהים אשר ייראו מלפניו" [יש אומרים, שהפראזה האחרונה „כי גם — מלפניו" נתוספה אחר־כך] (ח׳, י״א — י״ב). „ושבתי אני ואראה את כל העשוקים (רבים מן „עושק" במקום „עֲשֻׁקִים"), אשר נעשים תחת השמש, והנה דמעת העשוקים ואין להם מנחם ומיד (צ״ל: וביד) עושקיהם כח ואין להם מנחם *) (ד׳, א׳).

שאלות כאלה התעוררו בעם ישראל עוד בימי הבית הראשון, אלא שאז היו פותרים אותן בנקל. חיי־הפרט היו מקושרים ומדובקים בחיי־הכלל ושכרו וענשו של הפרט, לפי ההכרה השלטת, היו נזקפים על חשבונם של החיים הלאומיים הכלליים. בא החורבן וגרם למהפכה בחיי־העם. חיי־הפרט הולכים ונפרדים מחיי־הכלל, עומדים ברשות עצמם ומתחילים לדרוש גם תשלומים בפני עצמם. איוב כבר נוגע בשאלה זו, ואחריו — קהלת. בתור פילוסוף יהודי אין קהלת יכול להסתפק במה שהסתפקו הפילוסופים היוניים. הוא אינו יכול לסגור את עצמו בתוך ד׳ אמות של חקירת־הטבע, מפני שבעיני היהודי אין לו להטבע לכשעצמו ערך גדול

*) המלות האחרונות „ואין להם מנחם" חזרה (דיטוגראפיה) על מלות אלו שכבר היו קודם באותו פסוק.

כל־כך ושאלות אחרות, חברותיות, מעסיקות את מחו. הוא רואה את העיל השורר בעולם, את דמעת־העשוקים—ולבו מתמלא כעס והתמרמרות. אבל את הצעד האחרון, הקיצוני, אין הפילוסוף היהודי עושה— וזהו רשום חדש, המבליט את יהדותו—: הוא אינו פוסק מלהאמין במציאותו של ה'. הוא קובל על המצב, שבו נתונה האנושיות, הוא קובל על המקרה העִוֵר, שלו משועבד כל הטבע,—ואף־על־פי כן אינו בא עד לידי כפירה גמורה, „כפירה בעיקר". גם איוב קובל על עוות־המשפט שבמעשי־ה', הוא מזמין לדין את אלהים נגד אלהים, ועם כל זה אף על דעתו אינה עולה מחשבה, שמא אלהים, שהוא מרבה כל־כך להתנפל עליו, אינו במציאות. ביהדות המקראית אין מקום לכפירה־בעיקר: אלמלי היו איוב או קהלת מגיעים לידי כפירה כזו, לא היו ספריהם נכנסים לתוך כתבי־הקודש.

יש הרבה דמיון בין קהלת ומשלי מצד אחד ובין קהלת ואיוב מצד שני.

אמנם, קהלת הוא יצירה פילוסיפית, שאפשר להרגיש בה את פרפורי של הרוח היהודי, שאינו מסתפק כבר בתשובה המעשית של משלי על שאלת „רשע וטוב לו, צדיק ורע לו"—שהטוב מביא עמו טובה בחיים והרע גורם רעה בחיים—והוא מבקש פתרונים יותר ברורים ויותר מושכלים לחזיונות החיים, ובזה הוא צעד־קדימה ביחס אל משלי. אבל יש בשתי היצירות הללו, המיוחסות לשלמה, גם דברים משותפים. ה„חכמה" הישראלית הקדומה, שאפשר לכנותה בשם „חכמה־מעשית", חשובה בעיני בעל ספר־קהלת כבעיני בעל ספר משלי. גם קהלת מבקש את החיים הקלים והבלתי־מיגעים ביותר, גם הוא מבקש את שביל־הזהב:

אַל תְּהִי צַדִּיק הַרְבֵּה וְאַל תִּתְחַכַּם יוֹתֵר;
לָמָּה תִּשּׁוֹמֵם?
אַל תִּרְשַׁע הַרְבֵּה (ומעט מותר?!) וְאַל תְּהִי סָכָל:
לָמָּה תָמוּת בְּלֹא עִתֶּךָ?
טוֹב אֲשֶׁר תֶּאֱחֹז בָּזֶה וְגַם־מִזֶּה אַל תַּנַּח אֶת־יָדֶךָ,
כִּי־יְרֵא־אֱלֹהִים יֵצֵא אֶת־כֻּלָּם (ז', ט"ז–י"ח).
שַׁלַּח לַחְמְךָ עַל־פְּנֵי הַמָּיִם, כִּי בְרֹב הַיָּמִים תִּמְצָאֶנּוּ (י"א, א').

הפתגמים הללו מזכירים לנו את משלי, אבל חסרה לו לקהלת אותה „יראת־ה'", המרחפת על פני העצות התמימות של משלי.

איוב הופיע קודם קהלת, והאחרון הרחיק ללכת ממנו בחקירותיו. כמה התיגע איוב עד שעלה בידו למצוא את ה„פשרה" (דיאגנוזה) של המחלה!—. משפט מצומצם וברור אחד של קהלת נותן חומר לפרקים רבים שבאיוב, וטעם הדבר הוא—מפני שבאיוב השאלה חדשה היא ועדיין לא הוררה

כל צרכה אף לבעל איוב עצמו, מה שאין כן בקהלת. בימיו כבר נתבשל ונתפתח הרוח העברי והגיע למדרגה גבוהה. ולפיכך נשאלות השאלות בקהלת ביתר תוקף. גם קהלת גם איוב אינם מבינים את חזיונות החיים, אבל במקום שאיוב מוצא תשובה דתית עמוקה ומסתפק בה, נשאר קהלת בספקנותו. מרובות הן חידות-העולם, שמוחו של האדם אינו יכול להשיגן, וביניהן אף חידות החיים האנושיים. איוב שפל בעיני עצמו בפני גדלותו ורוממותו של ה׳ ומתחרט על שהטיח דברים נגדו, אבל קהלת פילוסוף הוא והתשובה, שהיתה מספקת לאיוב, אינה מספקת לו, דוקא מפני שיש דברים מסותרים בעולם, שהאנושיות אינה יכולה לגלותם ולהשיגם, מרובים ענוייה של הנפש השוקקה-לדעת יותר יותר.

ושאלותיו של קהלת נשארות באמת מחוסרות-תשובה. ואין לתמוה על זה, שחכמינו פקפקו בדבר, אם ראוי לקבלו לתוך כתבי-הקודש או לא. אבל הוא נתקבל לא רק מפני שנתיחס לשלמה, אלא ביחוד (הרי את „חכמת שלמה" לא קבלו לתוך כה"ק) מפני שבו נשתקף מצב-רוח מקורי ונתגלתה מחשבה מקורית של טובי האומה הישראלית, שעל-ידם נתבטאה הרוח הכללית של עם ישראל בתקופה ידועה. ספרים כאלה קודש-קדשים הם לאומה ואי-אפשר לה שלא לקבלם לתוך כתבי-קדשיה. האינסטינקט הלאומי הוא הוא שפעל בחכמינו קובעי כתבי-הקודש ואינסטינקט זה אולי הוא הוא שעורר בלי משים ליחס ספר זה לשלמה ולעשות על-ידי זה את התקבלותו אפשרית.

ד) מחברו. עכשיו נשארה לנו עוד שאלה אחת: מי הוא מחברו של ספר זה?

התבוננו-נא בתכונתו של הורקנוס בן טוביה ובמאורעות חייו. הוא היה מלך בירושלים: אמנם לא מלך ממש, אלא „שר" (יוסף פלאַוויוס), אבל בעברית אומרים „רבה מלך בפומבדיתא". אחר-כך גרשוהו אֶחיו משם, והוא הלך ונתישב סמוך לחשבון ובנה שם על שן סלע את ה„טירה" (עיין למעלה, § 51). הורקנוס היה יכול, איפוא, לומר „הייתי מלך על ישראל בירושלים". רוחו הסוער לא נתן לו לישב בשלוה. מ„טירתו" החזקה התנפל כמה פעמים על השבטים הערביים, שנדדו אז במדבר ערב, אצל חשבון, והיה חי על הביזה. הוא כנס הרבה כסף וזהב והתענג בכל תענוגות-העולם: נטע כרמים ופרדסים, היו לו שרים ושרות, שדה ושדות (עיין בפרטות קדמוניות, י"ב, ד׳). ואדם זה, שטעם טעם תענוגות גדולים כאלה, יכול היה לומר: הכל הבל. להורקנוס, לפי יוסף פלאַוויוס, היתה ידיעה בלשון יונית ונמוסי-היונים, שלמד בימי נעוריו (כמובן, לא ידע את הפילוסופיה היונית ידיעה עמוקה), וכך יש לבאר, כיצד חדרה בת-קולה של הקולטורה היונית לתוך ספר קהלת. ומעשהו האחרון מתאים במלואו

אל רוח הספר: הוא אִבד את עצמו ל ד ע ת, — לא כל־כך מפני שהיה מתירא מאנטיוכוס אפיפאנס (עיין למעלה, § 51), שהרי יותר מליטול את חייו לא היה יכול אף אנטיוכוס זה, אלא מפני שבכלל קָץ בחייו מתוך השקפתו הפסימיסטית על ערך החיים, שבאה מפני רוב־טובה וחוסר־תכלית כאחד.

לפי השערתי, הורקנוס בן טוביה זה הוא הוא מחברו של קהלת. הוא נקרא „בן־דוד" ולא „בן־טוביה", משום ששמו של טוביה היה שנוא על העם. ובאמת, כשהוא מדבר־בעדו, אינו מזכיר את יחוסו ואומר רק: „אני קהלת הייתי" (א׳, י"ב), ורק המסדר הוסיף את היחוס „בן־דוד". אם נחזיק בהשערה זו תהא מובנת הזכות, שהיה המסדר צריך ללמד על הספר: „בקש קהלת למצא דברי־חפץ וכתוב יושר דברי אמת" (י"ב, י׳).

אכן, על בנו של יוסף בן טוביה צ ר י ך היה ללמד זכות...

§ 55. יוֹנָה.

עכשיו חייבים אנו לעבור אל הספר השלישי, החיצוני, בן־סירא, שהופיע בתקופה זו; אלא שנשאר לנו עוד ספר קטן אחד של כתבי־הקודש, שלא דברנו עליו עדיין. זהו ספר „יונה", שאפשר להגביל את זמן־חבורו רק בקירוב ולא בדיוק.

א) מ ח ב ר ו ו ז מ ן־ח ב ו ר ו. שמו של יונה בן אמתי נזכר במלכים: „הוא (ירבעם בן יואש) השיב את גבול־ישראל מלבוא חמת עד ים־הערבה, כדבר ה׳ אלהי־ישראל, אשר דבר ביד עבדו יונה בן־אמתי הנביא אשר מגת החפר" (מלכים ב׳, י"ד, כ"ה), ולפיכך חשבו ימים רבים, שהספר יונה הוא פרי־רוחו של נביא עתיק זה, שהיה, אם־כן, בן־דורו של עמוס. ומסבה זו עצמה נסדר, כנראה, בין הנביאים עובדיה ומיכה. אבל בזמן האחרון באו החוקרים על יסוד ראיות שונות לכלל דעה אחרת לגמרי. ואלו הן הראיות:

קשה לצייר במחשבתנו, שבשעתו של ירבעם השני, שבה עמדה אשור על במתי ההצלחה, יִכָּנעו מלכה ועמה לפני ה׳ מחמת תוכחותיו של איזה נביא ישראלי. ובכלל, יציאת הנביא לחוץ־לארץ להתנבאות לא היתה נוהגת כלל אצל הנביאים הראשונים. גם ישעיה התנבא על עמים אחרים, אבל את נבואותיו אלו השמיע בערי־יהודה. תכונתו הכללית של הספר והנסים שבו גם־כן מעידים על זמנו המאוחר. אבל הראיה היותר מכרעת היא — ה ס ג נ ו ן. ואלו הן אחדות מן המלות המאוחרות, שבאו ב„יונה": „הטיל" (א׳, ד׳), „בשלמי" (א׳, ז׳), „וימן" (ב׳, א׳), „ספינה" (א׳, ה׳), „וישתוק" (א׳, י"ב) ועוד. גם תפלתו של יונה מאוחרת היא לגמרי ומזכירה את מזמורי־תהלים.

ואם־כן, אימתי נתחבר ספר זה?

כפי הנראה, נתחבר בשעה שעברה ארץ־ישראל מידי התלמיים לידי הסיליקיים, שעה שקטה הגיעה אז ליהודה, וכל הספרות של תקופה זו היתה מלאה שאלות עולמיות כלליות, ולא שאלות לאומיות, שהן מופיעות ביחוד בשעת כפיה ורדיפות ומלחמות, שאיזה עם סובל מהן. שיר־השירים וקהלת, פירותיה של תקופה זו לפי דעתנו, מתעסקים בשאלות עולמיות בלבד, ובשאלות כאלו מתעסק גם ספר יונה.

ב) תכנו של הספר. הוא כולל לא איזו נבואה, אלא ספור של מאורע אחד, שאירע לנביא, שנזכר בכתבי־הקודש (במלכים ב׳).

אגדה תלמודית יפה מספרת: כשבא אלכסנדר מוקדון לארץ אחת רחוקה וגלה במשפטו את עוות־הדין השורר בארצו, שאלו אותו שופטי־הארץ, אם השמש זורחת בארצו ואם יש בה צאן? — ועל תשובתו החיובית השיבו הם מצדם, שבודאי זורחת שם השמש רק בזכות הצאן, כי בני־האדם, שאינם שופטים משפט־צדק, אינם ראוים לאור־השמש. ומעין זה אנו מוצאים גם בספר יונה. דבר ה׳ היה אל יונה בן אמתי הנביא ללכת אל העיר נינוה ולהנבא, שה׳ יביא עליה רעה, אם יושביה לא ייטיבו את דרכם. נביא זה, שהוא יודע את חסד־ה׳ ויחד עם זה הוא שונא את האשורים בתור מדכאי־עמו, בורח מה׳ ואינו רוצה למלא את משלחתו. וזהו הדבר הלאומי היחידי שבספר. האשורים הם אויבי ישראל ומחריבי ארצו, ולפיכך אין הנביא רוצה בתשובתם. אבל יש כאן גם רעיון אוניוורסאַלי: כשהאשורים ישובו בלבב שלם — מיד יושיעם ה׳, ממש כמו שיושיע את ישראל השבים בתשובה. הרי שכל העמים שוים לפני אלהי־ישראל. ותשובה זו תכונתה שונה מאותה, שעליה הכריזו הנביאים הראשונים. התשובה ההיא היתה תשובה מתגלית בהטבת המעשים הלאומיים־החברותיים במשך זמן ארוך, בעוד שתשובה זו של יונה די לה, שישובו האשורים בלב שלם ברגע אחד. זוהי הכרה תיאולוגית מאוחרת, יותר מרוממת מצד החשיבות, שיש בה לטהרת הלב והמחשבה, אבל פחות אמתית מפני שהיא פחות היסטורית: בהיסטוריה אין תשובה על מעשים רעים אלא במעשים טובים...

יונה בורח מאת ה׳ אל חוף־יפו (בימי ירבעם השני בודאי עדיין לא היה חוף כזה בידי ישראל) ויושב באניה הולכת תרשישה. בדרך קמה סערה גדולה והספינה היתה בסכנה. הנוסעים התחילו מתפללים איש איש אל אלהיו, ורב־החובל פונה אל יונה בבקשה, שיתפלל גם הוא. יונה מספר לו מה שעשה ומכיר, שבשלו כל הסער, ועל־כן הוא מבקש, שיטילוהו הימה, רב־החובל מתחלה אינו מסכים לזה, אך לסוף הוא מוכרח לעשות כך — והים נח מזעפו. את יונה בולע דג גדול, וממעיו משמיע יונה את תפלתו, שכנראה נתוספה בספר אחר־כך, כי אין היא מזכרת אפילו במלה

אחת את המאורע של יונה. הדג מקיא את יונה על היבשה במצות-ה', ואז הולך הנביא אל נינוה. כל זה מצייר באופן בולט את הפתגם הנבואי הידוע: „אריה שאג—מי לא יירא, ה' דבר—מי לא ינבא?"—.יושבי נינוה שומעים בקול הנביא ושבים אל ה' ויונה מצטער על זה ואומר, שידע מראש, שה' יסלח להם, שהרי רב-חסד הוא, ולפיכך לא רצה למלאות את משלחתו ולהציל בזה את אויבי עמו. ה' אינו משיב לו על זה כלום. יונה יוצא מחוץ לעיר בשעת חום גדול וה' מזמין לו קיקיון למחסה. ובעלות השחר עולה תועלת ומתליעה את הקיקיון.יונה קץ בחייו ומבקש את מותו. ואז מרעים אליו קול-ה' הנפלא: „אתה חסת על-הקיקיון, אשר לא-עמלת בו... ואני לא אחוס על נינוה העיר הגדולה, אשר יש בה הרבה משתים-עשרה רבו אדם, אשר לא ידע בין-ימינו לשמאלו, ו ב ה מ ה ר ב ה?!"(יונה, ד', י'—י"א).

ראויה היא, איפוא, נינוה, שתנצל אפילו רק בזכות הבהמות, ומכל שכן בזכות שתים-עשרה רבוא של בני-אדם, וביניהם תינוקות, שלא טעמו טעם חטא!

מוסר נעלה מזה אי-אפשר למצוא בספרות העולם כולה! כי מה יכלה הנצרות להוסיף עליו?!...

§ 56. בן־סירא.

א) ב ן - ס י ר א ב ס פ ר ו ת נ ו ה ע ת י ק ה. בן-סירא הוא הספר הראשון, שעלינו לדבר עליו עכשיו.

אך קודם-כל נראה, כיצד התיחסו אליו חכמי התלמוד.

במשנה (סנהדרין, י', א') אנו מוצאים: „ר' עקיבא אומר: „אף הקורא בספרים חיצונים" (אין לו חלק לעולם-הבא). ובגמרא אומר רב יוסף: „בספר בן-סירא נמי אסור למיקרי"—והגמרא מביאה כמה פסוקים, שבשבילם אסור לקרוא בספר בן-סירא; אבל דוקא הפסוקים ה א ר מ י י ם הללו אינם בבן-סירא שלנו. ובברייתא שנינו: „ספרי בן-סירא וכל ספרים שנכתבו מכאן ואילך אינם מטמאים את הידים" (תוספתא, ידים, ב', ג')—. ואולם התלמוד בעצמו משתמש במלת „דכתיב" ביחס אל פסוק לקוח מבן-סירא כמו שהוא עושה ביחס אל פסוקי כתבי-הקודש ואומר על פסוק ממנו „ומשולש בכתובים" (ב"ק, צ"ב ע"ב) ועל פסוק אחר—„שנאמר" (עירובין, ס"ה ע"א). ובכלל, מספר הפסוקים המובאים בספרותנו העתיקה מספר בן-סירא עצום הוא מאד: 82 לקוטים מספר זה נמצאים בתלמוד ובספרות העתיקה שאחריו ומהם מצאנו כבר 66 בחלק העברי של בן-סירא שבידינו, ואם השאר חסר, הרי חסר לנו עדיין גם החוק החמשי מכל הספר במקורו העברי. נראה, איפוא, הדבר, שספר בן-סירא היה רוֹוֵחַ בעם במשך כמה מאות שנה אחרי שנתחבר ושבעלי-התלמוד הראשונים עדיין הי

מפקפקים, אם לחשבו לה„כתובים" או להספרים ה„חיצונים". גם ר' סעדיה גאון השתמש בו במקורו. על יסוד זה צפו החכמים מראש, שבזמן מן הזמנים ימצא גופו העברי (הרכבי). ואמנם, בשנות 1896—1899 נמצא 4/5 ממנו ב„גניזה" הישראלית העתיקה שבקרבת קהירה (פוסטאט) ביחוד על-ידי שלמה שכטר. מציאה גדולה זו הוכיחה למדי, שספר בן-סירא היה בעיני העם כאחד מספרי התנ"ך: במקורו העברי יש „קרי וכתיב" ונוסחאות שונים; אבל מפני שסוף סוף היה רק ספר-עם ולא ספר קדוש, לא היו מדקדקים בו כל-כך ושנויי-הנוסחאות והשבושים נתרבו בו באופן מבהיל. חכמים אחדים נוטים לחשוב לנכון את ה„קרי", אבל אחרי הוכחותיו של דוד כהנא ב„השלח" (כרך י"ח) צריך לבוא לידי מסקנה, שלכל הפחות לפעמים ה„כתיב" יותר נכון הוא מן ה„קרי". וכן אפשר לומר בבטחה, כי דעת החכמים היחידים, שבן-סירא העברי אינו המקור, אלא תרגום מן המאה העשירית, אינה מיוסדת.

מתוך התוספתא המובאה למעלה (ידים, ב', ג'), שכתוב בה „ספרי בן סירא" בלשון-רבים, יש לראות, שבן-סירא היה מחולק לספרים אחדים. ואמנם, במקור העברי הנמצא בידינו יש שלשה ספרים מתוארים בשמות מיוחדים („מוסר-בושת", „מוסר לחם ויין יחדיו", „שבח אבות עולם") ובתרגום היוני—עוד שנים („מעשי אל", „מוסר חכמה").

בשעה שנתחבר ספר בן-סירא היו כל כתבי-הקודש (חוץ מדניאל) מצויים כבר ובעוד מספר מסוים של שנים נעשו ספרים קדושים לאומה, בעוד שבן-סירא לא נעשה ספר קדוש, אחד מ„כתבי-הקודש". וכי יש להצטער על זה? — הן ולאו. מצד אחד, אילו היה מתקבל לתוך כתבי-הקודש לא היתה לשונו מתקלקלת כל-כך, לא היה חסר לנו החלק החמישי ממנו והיה בידינו מקור חשוב בשביל ההיסטוריה והלשון העבריות של הימים הללו — ומצד זה חבל שלא נתקבל; אבל מצד אחר, אין לנו להצטער על זה ביותר הואיל ובן-סירא לא הוסיף על כתבי-הקודש כמעט כלום: החלק הפילוסופי שבו מצוי באופן יותר עמוק באיוב וקהלת והחלק המשלי שבו מצוי ביתר עוזו במשלי. אין בו חלק מקורי וחדש של היצירה הישראלית הלאומית, אין בו השקפות מקוריות ישראליות על הדת והחיים, שאין למצוא אותן בשאר כתבי-הקודש. ולפיכך לא הכניסוהו לתוך התנ"ך. טעות היא בידי החושבים, שאך שמו המפורש של בן סירא גרם לכך: „חכמת-שלמה" נשארה גם-כן מבחוץ, אף על פי ששמו של שלמה נקרא עליה. חכמינו קובעי-התנ"ך חשו בחושם הלאומי, שבקובץ של כתבי-קודש, מבחר סגולות האומה, יש מקום רק לספרים, שנשמת האומה נתגלתה בהם בעצם חדושה ובעצם מקוריותה—וחדוש ומקוריות כאלה אין למצוא בבן-סירא.

יחד עם זה אין להכחיש, שבן-סירא הוא ספר מלא יראת-ה' ומוסר עברי יפה ומראש אפשר היה לשער, שלא ידחה מספרות האומה בזעם ובנדוי ולא יאבד לגמרי. ואמנם כבר ראינו, שהובאו פסוקים ממנו בכל הספרות העתיקה, מן התלמוד עד ר' סעדיה גאון (במאה העשירית לספה"נ) ור' נסים מקירואן (במאה הי"א).

ב) מחברו וזמנו. מי הוא בן-סירא? — אין אנו יודעים מחייו כמעט ולא כלום. אבל כלום הרבה יודעים אנו מחייהם הפרטיים של שאר גדולי-ישראל? זהו רשום מענין ברוח העם הישראלי: הוא שומר שמירה מעולה את הספרים אבל אינו מתענין כלל בבעליהם („הלואי אותי עזבו ואת תורתי שמרו"...). בתלמוד אין שמו הפרטי של מחבר הספר שלפנינו נזכר (בן-סירא הוא שם המשפחה). בהקדמה לתרגום היוני של נכדו הוא נקרא בשם ישוע (Jesus) ובטכסט העברי—שמעון. משערים, ששמו היה שמעון, שהרי נקרא כך בספר העברי המקורי ובחתימת התרגום הסורי, אלא משום שהשם ישוע היה רגיל על לשון המעתיקים מפני שכך נקרא נכדו המתרגם, לפיכך קראוהו כך. אבל אין זה מתקבל על הדעת מפני טעמים שונים. ראשית, קשה להניח, שכל המתרגמים (חוץ מן הסורי) יטעו בשם הפרטי, ושנית, הרי נכדו של בן-סירא קורא בתרגומו היוני לזקנו (pappos) בשם ישוע, וקשה לומר, שגם לו נתחלף שמעון בישוע. ובכן נראה לנו לודאי, ששמו האמתי היה ישוע, כמו שנקרא ברוב התרגומים, ומה שנקרא בפנים העברי בשם „שמעון" הוא מטעם זה: בפרק נ', כ"ד כתוב: „יאמן עם שמעון חסדו ויקם לו ברית-פינחס", והמכוון ב„שמעון" זה הוא שמעון בן יוחנן (הצדיק), כנראה מן הענין; אחרי פסוק זה באו עוד שני פסוקים (כ"ה—כ"ו), שאין להם שום שייכות לכאן וכנראה נשתרבבו לכאן מאיזה פרק אחר; ואחרי שני הפסוקים הללו באה בפסוק כ"ז החתימה „שמעון בן ישוע בן אלעזר בן-סירא". אם נרחיק את שני הפסוקים המשורבבים מכאן יעשה לאפשר, שטעה המעתיק בשם „שמעון", שבא בפסוק כ"ד ומדבר בשמעון הצדיק, וחשב אותו לשמו של המחבר, וכשהוסיף את החתימה משלו, כתב שם שמעון לפני השם „ישוע", ובאמת שם המחבר הוא ישוע ושם אביו אלעזר ושם אבי-אביו סירא, ועל שם אבי-אביו נקרא גם ישוע—בן-סירא. כנראה, היה ישוע בן-סירא מכת הסופרים והיה גם-כן מלמד תינוקות (כי אף הסופרים שבתלמוד הם מלמדי-תינוקות), וספרו זה, כספר משלי („שמע, בני", „בני!") נתחבר בשביל תינוקות של בית-רבן. הם שננו את הפתגמים המוסריים הללו, שהרבה מהם אסף בן-סירא מפי העם והרבה חבר בעצמו, ביחד עם דברי הנביאים. ולפיכך רגיל גם במשלי גם בבן-סירא הדבור: „בני". ראיה לדבר, שבן-סירא היה מלמד, יש לדביא ביחוד בתוך פרשה נ"א: „אני נער הייתי וחפצתי בה ובקשתיה"

(נ"א, י"ג), שבה נאמר:

פְּנוּ אֵלַי סְכָלִים, וְלִינוּ בְּבֵית־מִדְרָשִׁי (נ"א, כ"ג);
תִּשְׂמַח נַפְשִׁי בִּישִׁיבָתִי וְלֹא תֵבוֹשׁוּ בְּשִׁירָתִי (נ"א, כ"ט).

מפסוקים אלה נראה, שהיה לו בית־מדרש או ישיבה, שתלמידים היו מתכנסים לתוכו כדי ליהנות מחכמתו של בן־סירא, שכנראה היה אדם מלומד, עבר ארצות רבות וקנה הרבה חכמה. הוא היה בן־דורו של שמעון השני הצדיק (עיין למעלה, § 51). נכדו, שתרגם את ספרו, עשה את תרגומו, כמו שנראה מתוך הקדמתו לתרגום זה, בשנת 132, והוא קורא למחברו בשם „זקני", כאמור; ובכן בודאי חי בעל ספר בן סירא 70—60 שנה קודם, כלומר, לערך בשנת 200 לפסה"נ. גם מתוך הספר גופו נראה, שבן־סירא חי בזמן שארץ־ישראל היתה עוברת מיד ליד:

מַלְכוּת מִגּוֹי אֶל גּוֹי תִּסּוֹב בִּגְלַל חָמָס גַּאֲוָה (י', ח');

וזה אירע בימי אנטיוכוס הגדול (בשנות 219—198).

ג) תכנו של הספר. בן־סירא מתחיל את ספרו בשבח־ה„חכמה" במובן ה„סופיאה" היונית. אך הבדל עצום יש בין החכמה היהודית ובין היונית: אצל היונים „חכמה" זו כוללת בתוכה את כל המדעים המדויקים, וקודם־כל—את חכמת־הטבע, שאליה נתוספו אחר־כך הפסיכולוגיה והסוציולוגיה; וכל המדעים הללו נולדו על יסוד ההגיון. אצל היהודים יש תכונה אחרת ל„חכמה": היא לא חכמת־הטבע, אלא חכמת־החברה, שהיהודי צמצם בה את כל מחשבותיו, ותכנה הוא—המוסר החברותי. חכמה זו היא היא המחסרת את האדם „מעט מאלהים", היא כמעט מעין התגשמות אלהית, מעין ה„שכינה", כפי שנצטיירה בדמיונם של בעלי־האגדה. ו„חכמה" זו נזכרת כבר בתהלים. המשורר הולך ומתאר את יפי הטבע ומסיים: „מה רבו מעשיך, ה', כולם בחכמה עשית" (תהלים, ק"ד, כ"ד). וה„חכמה" מתוארת במשלי ח'—ט' (ביחוד ח', כ"ב—ל"א) ממש בתור בריה אלהית כה „סופיאה" היונית. „חכמה" זו מוזכרת גם בקהלת, אלא שהאחרון אינו מסתפק בה, כי בן־סירא אינו מגיע למדרגתו של קהלת בהשקפתו על חכמת־העולם. הוא דומה הרבה יותר למשלי. כ„חכמה" שבמשלי, כך אף „חכמתו", שהוא מרבה להללה בפרק הראשון מספרו ושעל שמה נקרא כל ספרו „חכמת ישוע בן סירא", ברובה היא אותה חכמת־החיים, שאינה אלא מוסר מעשי. זהו אותו המוסר בעל־הביתי, שאינו אלא terre—á—terre, כלומר, חכמה זוחלת על הארץ, שאינה מתרוממת עד לידי אצילות עליונה. „חכמה" כזו הוא, למשל, הפתגם הידוע:

פְּלָאוֹת מִמְּךָ אַל תִּדְרוֹשׁ וּמְכֻסֶּה מִמְּךָ אַל תַּחְקוֹר.
בְּמָה שֶׁהוּרְשֵׁיתָ הִתְבּוֹנֵן וְאֵין לְךָ עֵסֶק בְּנִסְתָּרוֹת (ג׳, כ״א—כ״ב).

(בתלמוד מובא פתגם זה מבן-סירא בשנוי נוסח קצת: „במופלא ממך אל תדרוש" וכו׳, חגיגה, י״ג ע״א). או למשל הפתגם הזה:

הַאֲהֵב (לְ)נַפְשְׁךָ לָעֵדָה וּלְשִׁלְטוֹן עוֹד (עִיר) הַכְאֵף ראש (ד׳, ז׳).

כל אלו אינן מדות נעלות ביותר, אף-על-פי שהן „טובות" ו„מועילות" בחיים המעשיים. אמנם, פוגשים אנו בתוך הפתגמים ממין זה גם פתגמים יותר נעלים:

(נָדִיב וְ)מוֹשֵׁל וְשׁוֹפֵט נִכְבָּדוּ (וְאֵי)ן גָּדוֹל מִירֵא-אֱלֹהִים (י׳, כ״ד).

אבל בן-סירא משלים גם עם כל מה שמורה ה„חכמה המעשית"... באנאליים ביותר הם פתגמים מעין אלה:

בְּנִי, עֵת הָמוֹן (מהומה) שְׁמֹר וּפְחַד מֵרָע וְאַל נַפְשְׁךָ אַל תֵּבוֹשׁ.
כִּי יֵשׁ בּוֹשֶׁת מַשֹּׂאת עָוֹן וְיֵשׁ בּוֹשֶׁת כָּבוֹד וָחֵן (ד׳, כ׳—כ״א).

עצות טובות הוא משמיע לאבות, כיצד להתנהג עם בניהם:

בָּנִים לְךָ—יַסֵּר אוֹתָם וְשָׂא לָהֶם נָשִׁים בִּנְעוּרֵיהֶם.
בָּנוֹת לְךָ—וּנְצוֹר שְׁאֵרָם וְאַל תָּאִיר אֲלֵיהֶם פָּנִים.
הוֹצֵא בַת וְיֵצֵא עֵסֶק, וְאֶל גֶּבֶר נָבוֹן חַבְּרָהּ (ז׳, כ״ג—כ״ה).

וכך הוא הולך הלאה ו„דואג" בדבר הבנות:

בַּת לְאָב—מַטְמֹנֶת שֶׁקֶר, דְּאָגָה תַּפְרִיעַ (נוּמָה).
— — —
כִּי מִבֶּגֶד יֵצֵא עָשׁ וּמֵאִשָּׁה רָעַת אִשָּׁה (מ״ב, ט׳—י״ג).

התלמוד (סנהדרין, ק׳ ע״ב) הרגיש בגסותה של כל אותה הפסקא ושאל, שמא לא נתקבל ספר בן-סירא מפני שיש בו פסוקים כאלה. — ובן-סירא בכלל רחוק הוא מן המוסר הנאצל, שעל-פיו אין לגמול לרשע כרשעתו וצריך להיטיב אף עמו. הוא משיא עצה שלא לעזור לרשעים:

אֵין טוֹבָה לְמַנּוֹחַ רָשָׁע וְגַם צְדָקָה לֹא עָשָׂה.
— — — — — — — — — — — —
כְּלֵי-לֶחֶם אַל תִּתֵּן לוֹ— לָמָּה בָם יְקַבִּיל אֵלֶיךָ? (י״ב, ג׳—ה׳).

זוהי התיחסות של אדם בלתי-עמוק ביותר, שהוא מרפרף על-פני הענינים. ובינוניות ושטחיות אלו מתגלות בספרו פעם אחר פעם. הוא

יועץ, למשל, להיות מתון ולא לרדוף אחרי תחבולות והמצאות חדשות:

בְּנִי עֲ(מֹד) בְּחָקְךָ וּבוֹ הִ(תְהַ)לָּךְ וּבִמְלַאכְתְּךָ הִתְיַ(שָּׁן) (י״א, כ׳).

הוא יועץ להשתמר מזוללה וסביאה:

אַל תְּהִי זוֹלֵל וְסוֹבֵא וּמְאוּמָ(ה) אֵין בַּכִּיס (י״ח, ל״ג).

יפה ונכון הוא הפתגם האחרון, אבל אותו יודע כל אדם המוני. זדומים לו הם הפתגמים, שמטרתם להראות, כיצד ראוי לאדם להתנהג בשעת־צרה: קודם־כל צריך הוא להמלך בידיד נאמן, אחר־כך הוא צריך להמלך בכליות־עצמו, ואחר־כך להתפלל אל ה׳, שישלח לו את ברכתו, ואחרי שישתמש בכל האמצעים האפשריים ויצא ידי כל החובות שבעולם, יעשה את מעשיו בנפש שקטה...

אבל צריך להודות, שבן־סירא אינו חסר גם פתגמים לאומיים זדתיים עמוקים:

הוֹשַׁע מוּצָק מִמְּצִיקָיו וְאַל תָּקוּץ רוּחֲךָ מִמִּשְׁפַּט יוֹשֶׁר.
הֱיֵה כְּאָב לִיתוֹמִים וּתְמוּר בַּעַל לְאַלְמָנוֹת (ד׳, ט׳—י׳).
אַל תָּבֹז לֶאֱנוֹשׁ בְּמַר רוּחַ– זְכֹר, כִּי יֵשׁ מֵרִים וּמַשְׁפִּיל (ז׳, י״א).
מְאֹד מְאֹד הַשְׁפִּיל גָּאֲוָה, כִּי תִקְוַת אֱנוֹשׁ רִמָּה (ז׳, י״ז).

פתגם זה האחרון משמיע גם ר׳ לויטס איש־יבנה (אבות, ד׳, ז׳), וכשם ששמואל הקטן השתמש בפסוק ממשלי „בנפול אויבך אל תשמח" בלי שהזכיר את משלי, כך אין ר׳ לויטס מזכיר את בן־סירא. נראה, שהפתגמים היו רגילים על לשונם של בעלי־המשנה ולפיכך לא היו מדקדקים לקרוא בשם אומריהם הראשונים. ועוד פתגם אחד עמוק־שבעמוקים יש בבן־סירא:

אַל תַּכְלִים אִישׁ שָׁב מִפֶּשַׁע– זְכֹר, כִּי כֻלָּנוּ חַיָּבִים (ח׳, ה׳).

באיוונגליון מובאה אגדה: פעם הביאו אשה זונה לפני ישו הנוצרי. אמר: מי שמרגיש עצמו נקי מפשע יידה בה את האבן הראשונה—ולא נמצא אדם כזה. אומרים, שזוהי גולת־הכותרת של המוסר הנוצרי. אבל באמת מקורם של דברי ישו יש למצוא בפסוק זה שבבן־סירא.

אַל תְּהַלֵּל אָדָם בְּתָאֳרוֹ וְאַל תְּתַעֵב אָדָם מְכ(וֹ)עָר (י״א, ב׳).

יוני לא היה משלים לעולם עם פתגם כזה. כך היה יכול לומר רק יהודי מקורי. דקות ההבנה ומעוף פילוסופי־דתי רם יש לראות גם בפסוקים אלו:

הֵיטִיב לַצַּדִּיק וּמְצָא תַשְׁלוּמֹת, אִם לֹא מִמֶּנּוּ– מִ(יהוה) (י״ב, ב׳).
אַשְׁרֵי אֱנוֹשׁ לֹא עֲצָבוֹ פִיהוּ וְלֹא אָבָה עָלָיו דִּין לִבּוֹ (י״ד, א׳).

כלומר: אשרי האיש, שלא הכהו לבו על מעשיו וידעותו לא הציגה איתו למשפט לפני עצמו. זהו פתגם לא־שטחי כלל. הרבה פתגמים יש בבן־סירא, הנובעים מתוך עומק הבנת החיים:

לֵב־אֱנוֹשׁ יַגִּיד שְׁעִיּוֹתָיו — מִשִּׁבְעָה צוֹפִים עַל מִצְפָּה (ל״ז, י״ד).
זְכוֹר חָקוֹ, כִּי הוּא חָקֶךָ, — לוֹ אֶתְמוֹל וּלְךָ הַיּוֹם (ל״ה, כ״ב).
כֹּל מֵאֶרֶץ אֶל אֶרֶץ יָשׁוּב, — וַאֲשֶׁר מִמָּרוֹם—אֶל מָרוֹם (מ׳, י״א).

הפסוק האחרון איוונגליוני היא בסגנונו ובכלל לקחו האיוונגליונים מבן־סירא הרבה.

ד) השקפותיו הדתיות. גם בזה מעורבבים הפתגמים הבאנאליים בפתגמים יותר נאים:

בְּכָל לִבְּךָ פְּחַד אֵל — וְאֶת־כֹּהֲנָיו הַקְדִּישׁ.
בְּכָל מְאוֹדְךָ אֱהוֹב עוֹשְׂךָ — וְאֶת־מְשָׁרְתָיו לֹא תַעֲזֹב.
כַּבֵּד אֵל וְהַדֵּר כֹּהֵן — וְתֵן חֶלְקָם כַּאֲשֶׁר צֻוֵּיתָה וכו׳ (ז׳, כ״ט—ל״א).

כלומר: „אחוז בזה וגם מזה אל תנח ידך״. ואמנם, כך היו נוהגים בזמן הבית השני אפילו רוב ה„סופרים״ וה„חסידים״. בשנוי־נוסח קצת נמצאים דברים אלו גם בפרק ל״ה, י״א—י״ד. ובכלל נראה, שבן־סירא מצדד בזכותם של הכהנים. הרבה הוא מתעכב בתאורו של אהרן, ונפלא הוא ציורו מן הכהן־הגדול המעולה שבזמנו—שמעון הצדיק,—ציור שכבר הבאנוהו למעלה (§ 1). אנו רואים בריאור, שסניגור זה לקרבנות ולכהנים רחוק הוא כבר מרות הנביאים, ולא לחנם לא נתקבל ספרו לתוך כתבי־הקודש. אבל עוד אידיאלי הנביאים מפעמים במחנה ישראל. יש בבן־סירא גם פתגמים יותר נעלים:

אַל תְּשַׁחֵד, כִּי לֹא יִקַּח — וְאַל תִּבְטַח עַל זֶבַח מֵעֹשֶׁק.
כִּי אֱלֹהֵי מִשְׁפָּט הוּא — וְאֵין עִמּוֹ מַשּׂוֹא־פָנִים (ל״ה, י״ד—ט״ו).

הקרבנות אינם משחדים את ה׳.

למעלה הבאנו את התכונות המשותפות, שיש לו לבן־סירא ומשלי. עכשיו ננסה להראות, במה דומה בן־סירא לאיוב, קהלת ותהלים. ואף דמיון זה מראה לנו, שבן־סירא לא הוסיף כלום על הרכוש הלאומי הרוחני של ישראל.

באיוב כך מתאר אף בן־סירא בצבעים יפים ובהירים את חכמת־האלהים (מ״ב, ט״ו—מ״ג, ל״ג), אלא שבתאוריו הוא מרחיק ללכת מאיוב. הוא: לא רק משבח את האלהים, אלא גם מצדיק את מעשיו. וזהי השיטה הפילוסופית האופטימיסטית, שלתוכה נכנסה גם צדוק־אלהים (Theodicee) ושהיתה

רוּחַת במאה התשע־עשרה ועיקר מהותה היא—„להגיד, כי ישר ה׳ ולא עולתה בו״. כל זמן שבני־אדם עומדים על מדרגה שפלה של התפתחות, אין מקום לשאלות על צדקת־ה׳. שאלה זו בוקעת ועולה רק אחר זמן פחות או יותר ארוך של התפתחות. ביהודה נולדה שאלה זו עוד בימי בית ראשון, אבל היא מצאה לה שם תשובה מספקת: ה׳ הוא הטוב המוחלט, אלא שהאדם הוא רע. אך בימי בית שני הגיעה השעה, שבה שוב לא היתה תשובה זו מספקת: הלא פגעים רעים יש בעולם, שאינם תלויים לגמרי ברצונו של האדם, כגון רעידת־אדמה ומזיקים שונים; ואם כן, היכן היא צדקתו של ה׳?— ואז מופיע האופטימיסמוס הפילוסופי: „את הכל עשה יפה בעתו״. כל מה שנמצא בטבע יש לו איזו תכלית טובה. הרי לך הצמחים, שיש בהם סם־המות ולכאורה אין בהם שום צורך, ולא זו בלבד, אלא שמזיקים הם, אם נשתמש בהם במדה גדולה: אף להם יש תפקיד טוב בבריאה, שהרי יפים הם לרפואה אם נשתמש בהם במדה קטנה. כל רע יש לו תפקיד טוב בעולם, שבשבילו נוצר ושבזמן מן הזמנים ימלאהו. עולמנו הוא הטוב שבעולמות, וכשאדם סובל הריהו בעצמו מתחייב בנפשו.—זוהי שיטת צדוק־האלהות, ושיטה זו ספקה את רוחם של גדולי־הפילוסופים במאות הי״ז והי״ח כלייבניץ, וולף וחבריו, ולא עוד, אלא שהיא נתנה דחיפה חדשה להמצאות חדשות בעולם־המדעים. מצאו איזה עשב, שלא ידעו את תכליתו הטובה, והלכו לבקש תכלית זו—ומתוך כך הכירו בתכונותיו עד שמצאו בשבילו איזה תפקיד מועיל וטוב באמת, והתחלתה של שיטה זו נראית כבר בבן־סירא:

וּמַעֲשֵׂ)ה אֵל כֻּלָּם טוֹבִים	וְכָל צוֹרֶךְ בְּעִתּוֹ יַסְפִּיק——
אֵין לֵ(א)מֹר: זֶה רַע מִזֶּה	כִּי הַכֹּל בְּעִתּוֹ יִגְבָּר (ל״ט, ט״ז וכ״א).
— — — — — — — — —	— — — — — — — — —
אֵשׁ וּבָרָד, רַע וָדָבֶר	גַּם אֵלֶּה לְמִשְׁפָּט נוֹ(צָרוּ).
חַיַּת־שֵׁן, עַקְרָב וָפֶתֶן	וְחֶרֶב נְקָמוֹת לְהַחֲרִים (רְשָׁעִים),-
כָּל אֵלֶּה לְצָרְכָּם נִבְרָאוּ	וְהֵמָּה בָאוֹצָר, וְלָעֵת יִפָּקֵדוּ (ל״ט, כ״ט—ל׳).

ופרקים אלה (עיין ביחוד מ״ב, ט״ו ואילך) שיש בהם צדוק־האלהות, שופעים טרמינים פילוסופיים דקים, שבן־סירא משתדל להגדיר בהם — אולי בפעם הראשונה בספרות העברית—את מהות־האלהים: „לא נוסף ולא נאצל ולא צריך כל מבין״ (מ״ב, כ״א); „וקץ דבר הוא הכל; נ[גד]לה עוד, כי לא נחקור, והוא גדול מכל־מעשיו״ (מ״ג, כ״ז—כ״ח).

תכונות משותפות יש גם לבן־סירא ולתהלים. הפרק נ״א שבבן־סירא הוא אחד ממזמורי תהלים לכל פרטיו. המחבר מודה לה׳ על חסדו, שהצילהו משחת ומיד מבקשי־נפשו:

אֲסַפְּרָה שִׁמְךָ, מָעוֹז־חַיַּי, כִּי פָּדִיתָ מִמָּוֶת נַפְשִׁי.
חָשַׂכְתָּ בְשָׂרִי מִשַּׁחַת, וּמִיַּד שְׁאוֹל הִצַּלְתָּ רַגְלַי;— —
מִמּוֹקֵשׁ צוֹפֵי סֶלַע (צַלְעִי), מִיַּד מְבַקְשֵׁי נַפְשִׁי. —
וַתִּגַּע לַמָּוֶת נַפְשִׁי, חַיָּתִי—לִשְׁאוֹל תַּחְתִּיּוֹת.
וָאֶפְנֶה סָבִיב וְאֵין עוֹזֵר וָאֲצַפֶּה סוֹמֵךְ—וָאָיִן.
וָאֶזְכְּרָה אֶת רַחֲמֵי־(יהוה) וַחֲסָדָיו אֲשֶׁר מֵעוֹלָם... (נ״א, ב׳—ח׳).

ומסיים ב„הודו״ וב„הללויה״, ובסופם פסוק מתהלים קמ״ח, י״ו (שאפשר גם־כן, שתהלים שאלוהו ממנו).

יש דמיון גם בין בן־סירא ובין קהלת, אלא שהראשון אינו עמוק כהאחרון. האופטימיסמוס שבספר בן־סירא גם־כן מעורב הוא בפיסימיסמוס („כי תקות אנוש רמה״). כקהלת כן גם בן־סירא יועץ להתענג בעולם הזה, כי המות הלא אורב לנו, ואם לא היום אז מחר ישיגנו:

בְּנִי! אִם יֵשׁ לְךָ שָׁרֵ(י)ת נַפְשְׁךָ, וְאִם יֵשׁ לְךָ הֵיטֵיב לָךְ
וּלְאֵל יָדְךָ (אם יש לאל ידך)—הַדֵּשֶׁן!
זְכוֹר, כִּי לֹא בִשְׁאוֹל תַּעֲנוּג וְלֹא מָוֶת יִתְמַהְמָהּ
וְחוֹק לִשְׁאוֹל לֹא הֻגַּר לָךְ... (י״ד, י״א—י״ד).
תֵּן לְאָח וּפַנֵּק נַפְשְׁךָ, כִּי אֵין בִּשְׁאוֹל לְבַקֵּשׁ תַּעֲנוּג (י״ד, ט״ז)
כְּפֶרַח עָלֶה עַל עֵץ רַעֲנָן, שֶׁזֶּה נוֹבֵל וְאֶחָד צוֹמֵחַ,
כֵּן הוֹרוֹת בָּשָׂר וָדָם: אֶחָד גּוֹעַ וְאֶחָד גּוֹמֵל (י״ד, י״ח).

דוגמתם של שני המאמרים יש בתלמוד: „בני, אם יש לך היטב לך, שאין בשאול תענוג ואין למות התמהמה״ וכו׳ „חוק בשאול מי יגיד לך? בני אדם דומים לעשבי השדה, הללו נוצצין והללו נובלין״ (עירובין, נ״ד ע״א). אבל כל השקפה זו על החיים ותענוגות־החיים דומה מאד לאותה של קהלת. ולקהלת דומה בן־סירא גם ביחוסו אל הנשים (עיין למעלה, § 54). וצריך לזכור, שגם קהלת אינו קיצוני ביותר בנידון זה: למרות דבריו הקשים נגד האשה, הוא נשאר יהודי ואומר: „ראה חיים עם האשה אשר אהבת״ (ט׳, ט׳); וכן הוא גם בן־סירא:

אִשָּׁה טוֹבָה אַשְׁרֵי בַעְלָהּ וּמִסְפַּר יָמָיו כִּפְלָיִם (כ״ו, א׳).

תֹּאַר אִשָּׁה (יְ)הַלֵּל (יאיר) פָּנִים וְעַל־כָּל־מַחְמַד עַיִן יִגְבָּר———
קְנֵה אִשָּׁה רֵאשִׁית קִנְיָן, עֵזֶר וּמִבְצָר וְעַמּוּד מִשְׁעָן (ל״ו, כ״ז—כ״ט).
(אוֹהֵ)ב (וְחָבֵר לָ)עֵת יְנַהֲגוּ, וּמִשְּׁנֵיהֶם—אִשָּׁה מַשְׂכָּלֶת (מ׳, כ״ג).

התיחסות שלילית לגמרי לאשה היתה נוהגת בתוך הנוצרים, שבזה היו תלמידיהם של היונים (ידועה היא האגדה היונית, שהאשה פאנדורה היתה

סגורה בתבה, ובשיצאה משם יצאו עמה החטא והמות), אבל ביהדות היו אף הפיסימיסטים מתפשרים עמה מפני שרצו בקיום העולם: הם נשארו ריאליסטים אף בגדון זה; ובן־סירא היה יהודי גמור, טפוסי. דבר זה נראה גם מהתיחסותו החיובית של בן־סירא אל תענוגות־החיים בכלל:

לְמִי הַיַּיִן חַיִּים לֶאֱנוֹשׁ? — אִם יִשְׁתֶּנּוּ בְּמַתְכֻּנְתּוֹ.
מַה חַיִּים חֲסַר־הַיָּיִן, שֶׁהוּא מֵרֵאשִׁית לְ(שִׂ)מְחָה נוֹצָר? (ל״א, כ״ז).

בן־סירא מורה את דרכי־התרבות במסבת רעים:

בִּמְקוֹם הַיַּיִן אַל תִּשְׁפֹּךְ שִׂיחַ וּבְלֹא מִזְמוֹר מַה־תִּשְׁפֹּךְ שִׂיחַ,
וּבְלֹ(א) עֵת מַה תִּתְחַכָּם? (ל״ב, ד׳).

כלומר: בשעת היין אין מקום לדברי־תורה, מפני שעל־ידי שיחות עיוניות בשעת משתאות מתרגלים לנהוג קלות־ראש בשאלות חשובות. נראה, שהיו בימיו עורכים בא״י משתאות דוגמת אותם של היונים, שבהם היו הסופיסטים משוחחים שיחות קלות ע״ד ה„חכמה" בתור „תבלין" לסעודה. בן־סירא היהודי מבין, שאין לעשות את התורה פרפראות לסעודה...

בן־סירא אינו אוחז במשפטים־קדומים. ידוע, שבני־האדם הקדמונים (ואף הכפריים ברוסיה עתה) בועטים ברופאים ואינם רוצים לקבל מהם עזרה. כך, למשל, היו הנוצרים הראשונים משמטים עצמם מעזרת הרופאים, משום שאמרו, ש„דבר ה׳ הוא רופא". כמובן, היו הרבה כאלה אף בתוך היהודים בימי בית שני. ונגדם מתקומם בן־סירא:

רְעֵה רוֹפֵא לְפִי צָרְכּוֹ, כִּי גַם אוֹתוֹ חָלַק אֵל (ל״ח, א׳)

— — — — — — — — — — — — — — — — —

וְגַם לְ[רוֹפֵא תֵּן] מָקוֹם וְלֹא יָמוּשׁ, כִּי גַם בּוֹ צוֹרֶךְ (ל״ח, י״ב).

הוא מוצא „הכשר" לסמי־רפואה מן התורה: „הלא בעץ המתיקו מים" (ל״ח, ה׳). כי בן־סירא הוא אדם מן הישוב ולא נזיר מבלה־עולם. הוא יודע את הרע שבחיים ובעולם כולו, אבל כיהודי הוא אף־על־פי־כן אוהב את העולם ואת החיים ומשלים עם הרע שבהם, שהרי אלהים יצר את הטוב ואת הרע כאחד — ו„מעשי אל כולם טובים".

נשאר לי עוד לדבר על היעוד הלאומי שבספר בן־סירא.

קהלת אינו מתעסק בשאלות לאומיות כלל, כמו שאינם מתעסקים בהם לא איוב ולא משלי. לא כן בן־סירא. תקופתו היתה תקופת ה„שקט שלפני הסער", הימים האחרונים, שקדמו להמלחמה הגדולה בהיונות. מלחמה זו היתה מורגשת כבר באוירה של ארץ־ישראל והיתה מוכנת על־ידי המאורעות ההיסטוריים של אותה תקופה. על־כן לא יפלא, שבן־סירא מתעסק בשאלות לאומיות פחות או יותר. בן־סירא הוא לא רק

לאוּמי בלבד, אלא שוביניסט במדה ידועה:

בִּשְׁנֵי גוֹיִם קָצְה נַפְשִׁי   וְהַשְּׁלִישִׁי אֵינֶנּוּ עָם:
יוֹשְׁבֵי שֵׂעִיר וּפְלֶשֶׁת   וְגוֹי נָבָל הַדָּר בִּשְׁכֶם (נ', כ"ה—כ"ו).

מן הפראזה הארסית האחרונה מבצבצת ועולה השנאה העזה, שהיתה בין היהודים והשומרונים. ויש בבן־סירא פתגמים חשובים, שהם מדברים בנצחיותו של העם היהודי:

חַיֵּי אִישׁ מִסְפַּר יָמִים   וְחַיֵּי יִשְׂרָאֵל יְמֵי אֵין מִסְפָּר (ל"ז, כ"ה).

נפלא הוא ביפיו הפרק ל"ו, שאין דוגמת־יפיו אפילו בתהלים:

הוֹשִׁיעֵנוּ אֱלֹהֵי הַכֹּל   וְשִׂים פַּחְדְּךָ עַל כָּל הַגּוֹיִם.
הָנֵף [יָדְךָ] עַל עַם נֵכָר   וְיִרְאוּ אֶת גְּבוּרֹתֶיךָ.
כַּאֲשֶׁר נִקְדַּשְׁתָּ לְעֵינֵיהֶם בָּנוּ   כֵּן לְעֵינֵינוּ הִכָּבֵד בָּ[ם]
וְיֵדְעוּ כַּאֲשֶׁר יָדַעְנוּ   כִּי אֵין אֱלֹהִים זוּלָתֶךָ.
חַדֵּשׁ אוֹת וּשְׁנֵה מוֹפֵת,   הַאְדֵּר יָד וְאַמֵּץ זְרוֹעַ.
הָעֵר אַף וּשְׁפוֹךְ חֵמָה,   וְהַכְנִיעַ[צָר]וַהֲדוֹף אוֹיֵב.
הָחִישׁ קֵץ וּפְקוֹד מוֹעֵד   כִּי מִי יֹאמַר לְךָ: מָה תַּעֲשֶׂה?
הַשְׁבֵּת רֹאשׁ פַּאֲתֵי אוֹיֵב,   הָאוֹמֵר: אֵין זוּלָתִי!
אֱסוֹף כָּל־שִׁבְטֵי יַעֲקֹב   וְיִתְנַחֲלוּ כִּימֵי קֶדֶם (זכר לקבוץ גליות).
רַחֵם עַל עָם נִקְרָא בִשְׁמֶךָ,   יִשְׂרָאֵל בְּכוֹר כִּנִּיתָ.
רַחֵם עַל קִרְיַת קָדְשֶׁךָ,   יְרוּשָׁלַםִ מְכוֹן שִׁבְתֶּךָ.
מַלֵּא צִיּוֹן אֶת הוֹדֶךָ,   וּמִכְּבוֹדְךָ—אֶת הֵיכָלֶךָ.
תֵּן עֵדוּת לְמֵרֹאשׁ מַעֲשֶׂיךָ   וְהָקֵם חָזוֹן דִּבֶּר בִּשְׁמֶךָ.
תֵּן אֶת פְּעֻלַּת קוֹוֶיךָ   וּנְבִיאֶיךָ יֵאָמֵנוּ,
תִּשְׁמַע תְּפִלַּת עֲבָדֶיךָ   כִּרְצוֹנְךָ עַל עַמֶּךָ,
וְיֵדְעוּ כָּל אַפְסֵי אָרֶץ   כִּי אַתָּה אֵל [עוֹלָם].

הפסוקים הללו בלבד יש בהם די להוכיח, כי בן־סירא העברי שלפנינו הוא המקור העברי בשבושים ידועים, אבל לא תרגום מלשון אחרת!

יפים מאד הם גם הפרקים מ"ד—נ', שיש להם שם כולל: „שבח אבות־עולם". אליהו נזכר בהם בתור מבשר הגאולה על יסוד הכתוב ב„מלאכי":

הַכָּתוּב נָכוֹן לָעֵת   לְהַשְׁבִּית אַף לִפְנֵי [חָרוֹן];
לְהָשִׁיב לֵב אָבוֹת עַל בָּנִים   וּלְהָכִין שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל (מ"ח, י').

ובפרק נ"א, שיש בו כמעט כל ברכות שמונה־עשרה וכל הברכות הקודמות לה, יש גם „הודו למצמיח קרן לבית־דוד", ובכן—אמונת המשיח מבית־דוד.

מכל האמור נראה ברור, שיש לספר בן־סירא ערך חשוב מאד. יש לו ערך להרחבת הלשון העברית. הסגנון עשיר הוא, והרבה מלות חדשות אפשר למצוא בו (הסתיד, שעיות, נבהן, אונש, גע־גע, מערף, קצפון, עכרון, פשרה, מצלחת, פקע ועוד הרבה), ובכלל אפשר להכיר מתוכו את מצב לשוננו בתקיפה שבין המקרא והמשנה. וכן יש לו ערך מיוחד בכל הנוגע להבנת ההיסטוריה של תקופתו. מתוכו אפשר לראות, למשל, את הנגוד הסוציאַלי והאֶקונומי, שהיה בימי בן־סירא בין העשירים ובין העניים:

כָּבֵד מִמְּךָ מַה תִּשָּׂא · וְאֶל עָשִׁיר מִמְּךָ מָה תִתְחַבָּר?
מַה יִּתְחַבֵּר פָּרוּר אֶל־סִיר, · אֲשֶׁר הוּא נוֹקֵשׁ בּוֹ וְהוּא נִשְׁבָּר,
אוֹ מַה יִתְחַבֵּר עָשִׁיר אֶל דָּל? (י"ג, ב').
מַ(ה) יֶּשׁ שָׁלוֹם צָבוּעַ אֶל כֶּלֶב — · מֵאַיִן שָׁלוֹם עָשִׁיר אֶל־רָשׁ?
מַאֲכַל אֲרִי פִּרְאֵי־מִדְבָּר — · כֵּן מַרְעִית עָשִׁיר דַּלִּים.
תּוֹעֲבַת גַּאֲוָה — עֲנָוָה · וְתוֹעֲבַת עָשִׁיר — אֶבְיוֹן (שם, י"ח — כ').

וכן נראה ממנו את הנגוד שבין החכמים והבורים

חָכְמַת־סוֹפֵר תַּרְבֶּה חָכְמָה, · וַחֲסַר עֵסֶק הוּא יִתְחַכָּם.
מָה יִתְחַכֵּם תּוֹמֵךְ מַלְמָד · וּמִתְפָּאֵר בַּחֲנִית [מַרְדֵּעַ] ?—:
בְּאַלּוּף יְנַהֵג, יְשַׁדֵּד בַּשּׁוֹר · וְשִׂיחוֹתָיו עַל בְּנֵי־בָקָר.
וּשְׁקִידָתוֹ לְכַלּוֹת מַרְבֵּק, · לֵב יָשִׁית לְשַׁדֵּד בַּתְּלָמִים.
אַף עֹשֵׂה חָרָשׁ וְחוֹשֵׁב, · אֲשֶׁר לַיְלָה כְּיוֹמָם (יָגִיעַ). (ל"ח, כ"ד — כ"ז).

והיא הולך ומתאר את שאר בעלי־המלאכות ואת עבודתם הקשה (ותפחים, הקדרים, האורגים, הגלפים ועוד) ואומר, שאמנם כל העובדים האלה נצרכים הם בכל עיר ואי־אפשר להתקיים בלעדיהם, אבל הם לא יצלחו לעבודה מדינית ואין לתת להם מקום בעניני הממלכה: לזה יצלחו רק הסופרים והחכמים, שאינם עוסקים לא במלאכה ולא בעסק... (ל"ח, כ"ז ואילך). כמה אפשר ללמוד על המצב החברותי והמדיני ביהודה בתקופה שאחרי אלכסנדר מוקדון מכל הדברים האלה! כמה מתאימות ההשקפות הללו להמוסר הבינוני, ה„מעשי", של הרוב בימים ההם וכמה רחוקות הן השקפות כאלו ממה שאנו מבקשים למצוא בספר קדוש לאומה! ... הוא אשר אמרנו: יש לבן־סירא ערך חשוב מכל צד בתור ספר, שבו משתקפת תקופה חשובה מדברי־ימינו; אבל רכוש רוחני־לאומי חדש לגמרי אין בו. הוא טוחן קמח טחון: כמעט כל מה שיש בו מן ההכרות הדתיות והמוסריות החדשות של ימי בית שני אפשר למצוא ביתר רעננות ומקוריות בתהלים, משלי, איוב וקהלת. ולספר כזה יש הזכות להכנס לתוך אוצר הספרות הלאומית שלנו, אבל לא לתוך כתבי־הקודש.

שעור שמונה־עשר.

היַהֲדוּת הַהֶלֶנִיסְטִית.

§ 57 השפעת ההיליניסמוס על היהודים בארץ ובחוץ־לארץ.

כבר ראינו למעלה (§ 48), שהשפעת היונים, שחדרה לארץ־ישראל, לא היתה טובה ביותר. הפירות הראשונים שהביאה היו „טפוסים" מעין יוסף בן טוביה והורקנוס בנו. אבל עם זה צריך לזכור, שבא"י לא היתה רעת ההשפעה הזו גדולה ביותר לא בכל הנוגע לשדרות ההמון ואף לא בכל הנוגע להחכמים והסופרים. להפך, היה גם צד טוב בהשפעת היונים: על ידה נתעוררו שאלות חדשות, שעליהן ניתנו תשובות חדשות.

שני דברים עמדו לה ליהדות בא"י והגינו עליה מפני ההשפעה הזרה: א) העם, כלומר, הקבוצים בהמון, שדרו ביהודה, במקום שהיו היהודים הרוב המכריע של יושבי־הארץ, כי בכלל ההמונים היושבים בארצם אדוקים הם במנהגיהם הדתיים והלאומיים ואינם נוחים לקבל השפעות מן החוץ; וב) הקרקע הלאומי, שגם הוא תרים הוא בפני השפעות זרות. — וביהדות עצמה היו אז שתי נטיות, שחזקו אותה על־ידי התמזגותן: הנטיה, שנתנו לה עזרא ונחמיה, הנטיה הדתית־הלאומית מצד אחד, והנטיה, שנתנו לה הנביאים, הנטיה האנושית־האוניוורסאליסטית—מצד שני. שתי נטיות אלו התערבבו זו בזו והפשירו זו את זו.

לא כך היה מצב הדברים בתפוצות־ישראל שבחוץ־לארץ, ב„דיאספורה" (המלה „דיאספורה" אין משמעותה „גלות", אלא „תפוצה"; וצריך לזכור, שהתפוצה התחילה עוד קודם שגלו היהודים מארצם). עוד בצפניה וישעיה השני אנו מוצאים רמזים, שהיהודים היו נפוצים בארצות שונות. וגם בחגי וזכריה אנו מוצאים רמזים כאלה. ישובי היהודים בחו"ל היו על־פי רוב בארצות הסמוכות לא"י: מדי, בבל, פרס ומצרים. במצרים היה ישוב יהודי עוד מזמן הבית הראשון (כמו שנראה מירמיה מ"ד); בזמן הבית השני, עוד בתקופה הפרסית, היה שם ליהודים מזבח

לה' (כמו שמעידות הכתבות הארמיות מימי עזרא), ואחרי כבושו של אלכסנדר מוקדון נתרבה הישוב היהודי שם עוד יותר. פלאוויוס מספר, שכבר היו יהודים במצרים כשנוסדה אלכסנדריה (331); ואמנם, יש לנו עכשיו כתבות ומצבות, שמעידות על מציאות היהודים במספר עצום מאד במצרים בזמן תלמי הראשון סוטר (לאגוס), שמלך במצרים זמן מועט אחרי אלכסנדר מוקדון.

למרכז הרוחני של העולם היוני אחרי מותו של אלכסנדר מוקדון נעשתה העיר שנוסדה על ידו—אלכסנדריה. באלכסנדריה נוצרה קולטורה מיוחדת, שהיא ידועה בשם —

הקולטורה האלכסנדרונית. על מהותה של קולטורה זו נעמוד עכשיו.— כל עם ועם, שיש לו כח־יצירה מקורי, יש לו, אם אפשר לומר כך, קליפה לאומית, שמכסה את גופו ומגינה עליו מפני הלחץ הרוחני של הזרים. קליפה זו גדלה ביחד עם העם ומתפתחת יחד עמו, ובעצם היא מסתירה תחתיה תוכן אנושי־כללי. כי מהו התוכן הלאומי היותר עמוק, אם לא תוכן אנושי־כללי?— מבעד לבן־הלאום מסתתר האדם, אלא שהקליפה הלאומית מכסה עליו... אבל ימים באים והקליפה מתפקעת, מוכרחת להתפקע. מה היא יצירה גאונית לאומית? — יצירה, שיכולה ליעשות לכללית, לנחלת כל העולם כולו. כל היוצרים הגדולים, האוניוורסאליים, הם לאומיים שבלאומיים. גתה לא היה יכול להיות אנגלי, שכספיר לא היה יכול להיות אשכנזי; אבל הרי שניהם הם יחד עם זה בחירי המין האנושי. אותו הדבר המקורי, שיש בעם, אותו הדבר, שהוא ראוי להיות לנחלה לכל האנושיות, הוא הוא המתגלם ביצירותיהם של האנשים הגדולים. ועל־כן על־כרחם הם לאומיים ואנושיים כאחד. העם הגאוני, עם יון, יצר יצירות לאומיות, שמתוך מקוריותן ועמקותן היה בהן גרעין אנושי־כללי. קליפתו של העם הזה גדלה ביחד עמו. וסוף סוף הגיעה השעה, שהקליפה נתפקעה.

כשם שבחיי האדם הפרטי יש תקופה, שבה הוא לומד מאחרים, ויש תקופה, שבה הוא מלמד לאחרים (Lehrjahre ואחריהן Meisterjahre אצל גתה ב„ווילהלם מייסטר"), כך יש אף בחיי האומה שתי תקופות כאלו. העם היוני עד אלכסנדר מוקדון היה לומד ומזמנו של אלכסנדר ואילך התחיל מלמד. הנטיה ללמד לאחרים היא, אמנם, כשהיא לעצמה נטיה טובה, אבל יחד עם זה היא גם סימן של ירידה. האדם הגדול הוא עצמי ואינו זקוק לאחרים לא רק בתור מקבל־השפעה, אלא אף לא בתור משפיע. האדם הגדול, כמו שהגבילו שופנהויער, מסתפק בעצמותו, נהנה מזה, שהוא משיג הכל ומסתכל בכל. בכלל, הוא די לו לעצמו. הוא אינו שם לב לאחרים, אינו דואג, שכל הבריות ידעו מה שהוא יודע ויעשי

מה שהוא עושה. ומכיון שהגיעה השעה, שבה הוא פוסק מלהתספק בעצמותו ובלבו נולד הרצון ללמד לאחרים,—הרי זה סימן רע לו, למקוריותו בתור יוצר ... העם היוני, כל זמן שחי חיים עצמיים, היה גדול, יוצר. הוא קבל הרבה מעמים אחרים. מן הכנענים (את הא"ב), מן האשורים (את האסטרו־נומיה ואפשר גם את האָפוס, כדעתו של ינסן) ומן המצריים (את הבנאות). ואף־על־פי־כן קרא לכל אלה העמים „ברברים", משום שהרבה, הרבה יותר משקבל — יצר. ואולם מזמני של אלכסנדר מוקדון ואילך פסקה יצירתו,— ואז התחיל ללמד דעת את כל העולם כולו ... הפילוסוף הגדול היוני האחרון אריסטו' היה מורו של אלכסנדר הגדול. כל השיטות הפילוסופיות שאחרי אריסטו' אינן אלא צרופים שונים של השיטות הקודמות. והלא לא מקרה בלבד הוא זה, שהפילוסוף היוני הגדול ה א ח ר ו ן חי בזמנו של ההילניסטי הגדול ה ר א ש ו ן, כלומר, בזמנו של אותו המלך, שבקש לכבוש את כל העולם ולהפיץ בתוכו את היונות. סבת הדבר היא — שהעם היוני כבר לא היה יכול ליצור יותר, ויחד עם זה צר נעשה לו המקום בתוך קלפתו הלאומית. צריך לזכור כמה יוצרים גאוניים עמדו להם ליונים עד זמנו של אלכסנדר: משוררים וחוזי־חזיונות כהומירוס, אֶסכילס, סופוקלס, אֶבריפידס ועוד, פילוסופים כהיראקליט, סוקראַטס ואפלטון, פסלים־אמנים כפִידיאַס וכו'. כל אותן היצירות הגאוניות היו יכולות להספיק מזון רוחני בשביל עולם מלא. מוכרחת היתה להולד אצל היונים השאיפה ללמד לכל העולם. ובשנולדה—הופיע אלכסנדר מוקדון.

תקופה זו, שמתחלת עם אלכסנדר מוקדון, היתה תקופה של „השכלה" בשביל המזרח ותקופה של התנוונות בשביל היונים. החכמים האלכסנדרונים לא יצרו יצירות מקוריות. הספרות שנוצרה באלכסנדריה היתה פרשנית, כספרות היהודים בימי־הבינים. היא פרשה, בארה, סדרה את הישן, אבל הדש לא יצרה. היונים בקשו להכשיר את הקולטורה שלהם בשביל כל העולם. העם היוני עד אלכסנדר לא היה כובש מדיני — ופתאום התחיל כובש את כל המזרח. הוא יסד שתי ממלכות מזרחיות אדירות (של הסיליקיים ושל התלמיים), שהפיצו את ההילניות בכל ארצות המזרח. והוא רצה להיות אף כובש רוחני. הקולטורה היונית היתה חזקה ועד מהרה עלה בידה לכבוש את עמי המזרח. ב ה מ ו ן ־ ה ע ם המזרחי, אמנם, לא נגעה קולטורה זו, רק השדרות העליונות של האומות הללו נתיונו. וצריך להודות: אלכסנדר מוקדון ויורשיו לא רצו ליון את העמים בעל־כרחם. השדרות העליונות של כל עם ועם, שהן הן נתיונו, קבלו את ההילניות ברצון משום שחסר להם הרגש הלאומי: המזרח האלילי נתדלדל כבר יותר מדאי ברוח.

הנה כי כן אנו רואים, שהיונים יסדו מלכות־עולם רוחנית. הם

הכשירו את הכבושים העולמיים, שנעשו על־ידי הרומיים אחר־כך: היונים יסדו מלכות־עולם קולטורית ובאו הרומיים ויסדו על יסוד זה מלכות־עולם מדינית.

תוצאות מעשיו של אלכסנדר הגדול היו טובות ורעות: טובות — מפני שעל־ידיהם זכה כל העולם כולו ליהנות מאור הקולטורה היונית, ורעות — מפני שבעקבותיה של קולטורה זו בא הקוסמופוליטיסמוס מחוסר־הקרקע וטשטש את כל הצורות הלאומיות ועשה את בחירי כל הלאומים „משכילים" שטחיים. הישן כבר בטל אז והחדש עדיין לא נתבסס כל צרכו. זו היתה שעת־מעבר. באה אז התרשלות מוסרית. יראת־האלילים והמוסר הקשור בה כבר עברו ובטלו והמושגים המוסריים החדשים עדיין לא נשתרשו. מצב כזה היה גם בימי ה„ריניסאנס" האיטלקי. ומצב כזה גורר אחריו תמיד ירידה מוסרית ידועה. אלכסנדריה היתה ראויה אז באמת לשם „קוסמופולים". שם היה מקום־מושבם של ה„סופיסטים". אלו לא עוד היו אז פילוסופים — ויהא אפילו סנסואליסטים ורילאטיוויסטים כפרוטאגוראס וגורגיאַס — אלא מתפלספים ריקים; הם לא עוד היו אז חכמים, אלא מתחכמים. אלכסנדריה היתה מלאה בתי־ועד של סופיסטים כאלה, שתמיד התוכחו והתפלפלו זה עם זה בדברי־חכמה לשם חריפות בלבד. ביחוד היו מרבים לדבר שם על אפסות המושגים הדתיים הישנים. היו ימים, שהיונים חשבו את עצמם למעולים ואת כל שאר העמים לברברים. עכשיו באו הסופיסטים והורו, שאף לעמי המזרח יש השקפות רוחניות יפות. על־ידי זה הולידו ביונים רגשי־כבוד לדתותיהם של העמים האחרים, ועל־ידי זה נעשתה הקולטורה היונית יותר נוחה להתקבל על־ידי העמים האחרים. אבל יחד עם זה הלכה ונתפשטה יותר ויותר הדעה, שכל המושגים הרוחניים אינם אלא יחוסיים, שהרי מה שנחשב טוב בעיני היונים הוא רע בעיני המזרחיים ולהפך.

בתוך סביבה כזו נמצאו היהודים בתפוצותיהם. מצבם היה שונה הרבה מאד מזה של יהודי ארץ־ישראל. בארץ־ישראל שלטה דימוקראַטיה גמורה. לסופרים, שהם היו מורי־העם, היו יכולים להיות גם בני־ההמון ולא כהנים דוקא. ואחרי כי לתוך ההמון לא חדרה ההילניות, כאמור, וההמון תפס בא"י מקום חשוב, לא התגברה שם ההילניות כל־כך. בחוץ־לארץ אי־אפשר היה לדבר על המון ישראלי במובנה האמתי של מלה זו מפני שהיהודים לא נמצאו שם בקבוצים גדולים כל־כך כבארץ־ישראל, ועל־כל־פנים היו בכל מקום המעוט של התושבים. מלבד זה לא היה להם קרקע לאומי, שיש לו ערך עצום במקרים כאלה, וגם היו רחוקים מן הקולטורה המיוחדת, שנבראה בארץ־ישראל על ידי עזרא ונחמיה. הם חיו בין עמים שונים לא־יוניים, שנתיונו עד מהרה, לכל

הפחות בשדרותיהם העליונות — וכל יהודי־התפוצה הרי היו „שדרות עליונות". אם המצריים, שחיו ב א ר צ ם, על קרקעם הלאומי, לא נצלו מן ההשפעה היונית, היהודים על אחת כמה וכמה. כגורל כל העמים אז היה בנידון זה גם גורל היהודים. עוד 300 שנה לפסה"נ כתב הכומר המצרי מ א נ י ת ו ן (Manetho) את תולדות מצרים בלשון יונית, והכומר האשורי ב י ר ו ס ו ס, שעל־ידו ידענו מספור המבול אצל האשורים עוד קודם שנתגלו לנו כתבי־היתדות, כתב את תולדות אשור בלשון יונית. אנו רואים, איפוא, שכל עם הוציא מקרבו בימים ההם אנשים משכילים, שנתחנכו ברוח יוני וכתבו יונית. כך נבראה ספרות קוסמופוליטית: ספרות, שנכתבה בלשון אחת ע ל ־ י ד י סופריהם של כ ל העמים, ולא של אומה אחת בלבד, ו ב ש ב י ל כ ל העמים, ולא בשביל אומה אחת בלבד. היהודים בחוץ־לארץ לא יכלו להמלט מן ההשפעה החזקה של היונים. ואף־על־פי־כן אנו רואים, שהם ל א נתבוללו. כל הקולטורות המזרחיות לא עמדו בפני היונות — מלבד העברית. יש מנהג אצל עמים פראים ידועים, שהם בוחנים את הנידון בבחינה־של־אש. הקולטורה העברית נבחנה בבחינה כזו. היא נכותה — אבל עמדה בנסיון, ולא רק לא עברה ובטלה מן העולם, אלא אף נעשתה שלטת במובן ידוע — היא הולידה את הנצרות.

§ 58. תרגום השבעים. „אגרת אריסטיאס".

היהודים נמשכו בעל כרחם אחרי הזרם הכללי, שהקיף אז את כל העולם הקולטורי. גם בהם נתעוררה השאיפה להכנים לתוך האוצר הכללי את חלקם. הלא גם להם יש קולטורה מיוחדת ועצמית — צריך להודיע טבעה בעולם.

קודם־כל היו צריכים לפרסם את דתם. אבל דת ישראל כלולה היא בתורה, שכל מלה ומלה שבה קדושה היא ואסור לשנותה; וכיצד אפשר לדבר עם היונים על דת היהודים קודם שידעו אלה האחרונים את התורה כמו שהיא? — זה היה הצורך האחד, שהוליד את תרגום התורה ליונית. אבל היה צורך אחד, יותר מורגש.

הלשון העברית בתור לשון מדוברת כבר נדחקה אף בארץ־ישראל (ביחוד בגליל) על־ידי הלשון הארמית. אמנם, החכמים והמיוחסים השתדלו בכל כחם, שלא תשתכח הלשון העברית (בבתי־הספר עוד הורו בלשון עברית וכבר ראינו, שמשלי ובן־סירא נועדו בשביל תינוקות של בית־רבם; והמשנה כתובה עברית חיה ומפותחת באופן טבעי); אבל ההמון הרבה לדבר ארמית, — לשון העם בכל קדמת־אסיה אז. והגיעו הדברים לידי כך, שאף בא"י הוצרכו החכמים לפרש (ואחר־כך לתרגם) את התורה ארמית. ובאלכסנדריה נשתכחה הלשון העברית יותר ויותר. גם יהודי־אלכסנדריה היו משתמשים

בתקופת התלמיים הראשונים בלשון ארמית (כמו שמעידות המצבות הארמיות מימי תלמיים אלו, שמצא קלרמון־גאנו במצרים). אבל, אם הלשון הלאומית לא יכלה להחזיק מעמד באלכסנדריה, הלשון הארה על אחת כמה וכמה. הלשון הארמית נשתכחה עד מהרה, ביחוד מן האריסטוקראטיה, ואת מקומה תפסה היונית. ואף ההמון היהודי האלכסנדרוני דבר, כנראה, יונית, ומעט מעט ברא לצרכיו מין ז׳רגון יוני־יהודי. מספר היהודים באלכסנדריה היה עצום מאד עוד לפני החשמונאים. יוסף פלאוויוס מספר (אמנם, על זמן מאוחר), ששתי חמישיות מתושבי אלכסנדריה היו יהודים (שתי מאות אלף איש בקירוב). הרובע החשוב דלתא (נקרא כך משום שהיה דומה לאות יונית דלתא, Δ, ובתלמוד הוא נקרא „בקעת ידים" משום שהיה מתפצל כיד) היה כילו יהודי. זה היה מעין גטו יהודי—הגטו היהודי הראשון, שבראו היהודים ברצון. באיפן כזה יצרו להם טיריטוריון מלאכותי, קרקע מלאכותי לקולטורה העברית. אף על פי שליהודים היתה רשות לדור בכל חלקי העיר ואף על פי שהתרכזתם במקום אחד גרמה להם בודאי הפסד חמרי, אף־על־פי־כן הרגישו צורך רוחני להתרכז ולחיות ביחד, ורק יהודים מועטים דרו בשאר חלקי העיר, מחוץ לרחובות־היהודים • והתרכזות זו נתנה להם את האפשרות להתארגן בתור קהלה מיוחדת, עם ראש־קהל מיוחד, שנקרא בשם „עַרַבְאַרְכוֹס", ליסד בתי ספר־עבריים מיוחדים ובתי־כנסיות מפוארים („דיופלסטין של אלכסנדריה של מצרים", סוכה, י"א ע"ב). ומשום שישבו שם צפופים במספר עצום כזה לא יכלה לשונם ליעשות יונית לגמרי ונברא שם ז׳רגון יוני, שהיו בו הרבה „עבראיסמים" (כך נברא ז׳רגון ערבי־יהודי בספרד). וליונית מדוברת זו צריך היה עכשיו לתרגם את התורה, כדי שיוכלו היהודים לקרוא אותה ולהבין בה. ואף ספיקו של צורך זה בא על־ידי התרגום הידוע בשם „תרגום השבעים" (Septuaginta).

אם כן יש שתי סבות לתרגום התורה: א) הצורך לעשותה מובנת לגויים וב) הצורך לעשותה מובנת ליהודים עצמם.

כל החוקרים החדשים כבר באו לידי החלטה, שהתרגום נעשה גם מפני צורך פנימי. אבל המסורת ע"ד תרגום התורה יודעת רק את הסבה הראשונה: כדי „להראות העמים והשרים יפיה" של תורתנו.

על תרגום השבעים יש לנו מסורת בלשון יונית, שהוצעה ביחוד ב„אגרת אריסטיאס" *), ומסורת בלשון עברית, שבאה בברייתות תלמודיות.

נעמוד ראשונה על „אגרת אריסטיאס" מפני שהיא מפורטת ביותר.

---

*) אגרת זו נכתבה במקורה יונית ונתרגמה עברית מכלי שני, מתרגומה הרומי, ע"י ר' עזריה מן האדומים בספרו „מאור־עינים", חלק „הדרת־זקנים".

אריסטיאס, המדבר־בעדו ב„אגרת" זו, מתאר בה את עצמו כיוני בעל השכלה ואוהב „חכמה". הוא אדם בלתי עמוק ביותר, דיליטאנט, יודע הכל ומתענין בכל. והוא כותב לאחיו פילוקראטס אגרת, שהוא מספר בה, איך נשלח, בתור אחד ממקורביו של המלך תלמי II פילאדלפוס, לארץ־ישראל לשם תרגום התורה. והוא מספר לאחיו את פרטי הדברים, שראה בארץ־ישראל, ואת פרטי הענין, שבשבילו נשלח לשם: הממונה על הביבליותיקה הגדולה באלכסנדריה, דימיטריוס פאלוריאים (Demetrius Phalereus) בא פעם אחת אל המלך ואמר לו: בביבליותיקה שלך יש מכל הספרים הטובים שבעולם; חסר רק ספר אחד, ספר שאין דוגמתו — ספר־התורה של היהודים. תרגום יוני של תורה זו אין. ועל כן צריך לבקש מן הכהן הגדול בירושלים, שישתדל הוא בדבר תרגום כזה. ודימיטריוס הוסיף, שצריך למצוא תחלה חן בעיני היהודים, ולתכלית זו טוב שהמלך ישחרר את השבויים היהודיים, שנשבו על ידי אביו תלמי הראשון, הובאו לאלכסנדריה ולשאר ערי־מצרים ונכבשו לעבדים, וישלחם לארץ־ישראל. המלך שומע לעצתו של דימיטריוס ומשחרר 120000 שבויים יהודיים — לא פחות! אחר־כך הוא שולח מלאכות חשובה, ובראשה — בעל האגרת, אל הכהן־הגדול. בכהונה גדולה שמש אז אלעזר (על־פי יוסף פלאוויוס, שאפשר ששאב שם זה רק מאגרת אריסטיאס בלבד, היה אחי שמעון הראשון). תלמי שולח מתנות רבות ויקרות בשביל המקדש: שלחן־זהב, מנורה, כוסות ועוד ועוד. אריסטיאס וחברו מביאים מתנות אלו לכה"ג עם אגרת מאת המלך, שבה הוא מודיע לו על־דבר שחרור העבדים השבויים ומציע את בקשתו. הכהן הגדול מחזיר לו אגרת, שבה הוא דורש בשלום המלכה ארסינואה אחותו והבנים ושולח 72 זקנים, 6 מכל שבט ושבט, שיתרגמו את התורה יונית. אריסטיאס מוסר עוד שיחה ארוכה, שהיתה לו עם אלעזר על תורת ישראל. הוא מספר, כיצד ביאר לו הכהן־הגדול את כל חשיבותה המוסרית הגדולה של התורה וכיצד הסביר לו את טעמי־המצוות שבה. ב„אגרת אריסטיאס" אנו מוצאים את הנסיון הראשון של המצאת טעמים למצוות. הרי דוגמאות אחדות מטעמים אלו: על השאלה, מפני־מה התירה התורה רק בהמות, שהן מפריסות־פרסה, השיב אלעזר, שזהי אזהרה סימבולית לאדם, שיבדיל בין מעשיו ומחשבותיו. על השאלה, מפני מה אסרה התורה את חיות־היער, השיב: משום שעל־ידי אכילת בשרן נעשה האדם אכזרי. היהודים המשכילים, כנראה, הסתפקו בתקופה ההילניסטית בטעמים כגון אלו ונתכוונו להצדיק את התורה לפני היונים. רוב חכמי־התלמוד, כידוע, הביטו בעין רעה על בקשת טעמים למצוות. בזמן מאוחר אנו מוצאים, שפילון (תלמידו של אפלטון) ואחר זמן מרובה — הרמב"ם (תלמידו של

אריסטו׳) בקשו טעמים למצוות. רגילים על־פי־רוב לגלגל על טעמים אלו. אבל הרי בקשת הטעמים כשהיא לעצמה (כמה שהטעמים גופם נראים עתה בעינינו כחסרי־טעם) מוכיחה, שהיתה תסיסה רוחנית ביהדות: לא הסתפקו כבר במסור ובמקובל בלבד ובקשו גם להבין אותו ולקרבו אל השכל ואל הטבע.

ב„אגרת־אריסטיאס״ אנו מוצאים תאור מפורט מן החיים ביהודה: רוב מנין הישוב הם עובדי־אדמה. אין כאן זכר לאותו קלקול המדות, ששרר אז במזרח. החיים שקטים ופשוטים, היהודים ממאסים במותרות. אין מפלגה אריסטוקראטית שלטת, שתדכא את העם. אין מושלים עריצים. יש כהן־גדול, שלו נמסר השלטון מאת אלהים, אבל אין הוא נוהג שררה בעצמו, אין הוא משתמש בשלטונו לרעת־העם ואף חיל מסודר אין לו. זהו ציור אידיאלי מחיים בלתי־עשירים ובלתי־מגוונים, אבל בריאים וישרים,—מה שלא היה כבר במרכזי הקולטורה היונית.

אחרי תאור החיים הכלכליים, המדיניים והרוחניים ביהודה ממשיך אריסטיאס את ספורו: הזקנים באים לאלכסנדריה. המלך מזמנם לחצרו ומקבלם ברצון ובידידות. לכבוד בואם עורכים משתאות בחצר המלך ונותנים להם מאכלים כשרים. ואריסטיאס מבאר: כך נוהגים המלכים מבית תלמי מאז—לתת לכל אדם, שהוזמן למשתה המלך, מאכלים, שהורגל בהם בארצו—. בשעת המשתאות מציע המלך לפניהם שאלות שונות והם משיבים לו תשובות שונות. התשובות הללו אינן יהודיות ספיציפיות, אלא סתם „דברי־חכמה״, שגם יוני משכיל היה יכול לאמרם.

אחר־כך נשלחו הזקנים להאי השקט פארוס (Pharos) שבקרבת אלכסנדריה. לכל אחד ואחד מן הזקנים נתיחד שם חדר מיוחד לעביד בו. עבודת התרגום נמשכה 72 יום (כמספר הזקנים), ובכל יום ויום היו הזקנים מתאספים ומשוים את תרגומיהם זה לזה ובוררים את המעולה שבהם. כשגמרו את התרגום הביאו אותו למלך. אחר־כך אסף דימיטריוס את יהודי אלכסנדריה וקרא לפניהם את התרגום במעמד הזקנים. היהודים קלסו את התרגום ובקשו מאת דימיטריוס, שימציא להם העתקה ממנו. מכאן אנו רואים, שגם אריסטיאס הרגיש בדבר, שהתרגום נעשה אף בשביל היהודים. זוהי המסורת היונית.

בתלמוד (מס׳ סופרים, פ״ה, ה״ז וה״ח; מגילה, ט׳ ע״א וב׳; ירושלמי, מגילה, פ״א; מכילתא, בוא) מסופר המאורע הזה בנוסחא אחרת: „תניא: מעשה בתלמי המלך, שכינס שבעים ושנים זקנים והכניסן בשבעים ושנים בתים ולא גילה להם על מה כינסן,—ונכנס אצל כל אחד ואחד ואמר להם: „כתבו לי תורת משה רבכם״. נתן הקב״ה בלב כל אחד ואחד עצה והסכימו כולן לדעת אחת וכתבו לו: אלהים ברא בראשית״ וכו׳ וכו׳. וכאן מתחלת

רשימה של שנויים, שעשו הזקנים בתרגום התורה. יש מן השנויים, שבאו בשביל הרחקת הגשמיות, למשל: „בראשית ברא אלהים" תרגמו, לדברי התלמוד: „אלהים ברא בראשית", כדי שלא יאמרו, ש„בראשית" שם הוא (Ἀρχή ביונית) והוא ברא את האלהים, כלומר, ה„תחלה", יסוד כל היסודות, בראה את האלהים; „הבה ארדה ואבלה שם שפתם" במקום „נרדה ו„נבלה"—כדי להתרחק מרבוי האלהיות; „אשר חלק אותם לכל העמים" תרגמו: „ל ה א י ר לכל העמים"—כדי להרחיק את ההיגוּתיאיסמוס; וכיוצא בזה. ויש תקונים, שבאו בתור לשון נקיה (Euphemismus). למשל: „לא ח מ ו ר אחד מהם נשאתי" תרגמו: „לא חמד אחד" וגו' ומחקו את המלה „חמור" מפני שהיונים היו אומרים על היהודים, שהם עובדים לראש חמור, וגם משום שרכיבת חמור בזויה היתה; במקום „ואת הארנבת לא תאכלו" כתבו: „ואת שעירת (צעירת)-הרגלים" „מפני שאשתו של תלמי ארנבת שמה", יותר נכון—מפני שהתלמיים היו ממשפחת lagos (ארנבת ביונית); וכיוצא באלה. אין אנו יודעים, אם היו באמת תקונים אלו בתרגום השבעים, לפי שהתרגום אינו בידינו בצורתו הראשונה. רחוק לומר, שהתלמוד בדה אותם. בודאי היו נוסחאות שונות של תרגום-השבעים ובקצתן היו התקונים האלה. ובאמת, במקום lagos (ארנבת) בא בתרגום-השבעים מלה קרובה בהוראתה ל„שעירת-הרגלים". — וצריך לשים לב לזה, שבאגדה התלמודית שהבאנו אין שום הבעת מחאה ואי-רצון נגד תרגום התורה. להפך, כאן מסופר (מה שאין כן ב„אגרת-אריסטיאס"), שנס נתרחש להם לזקנים וכיונו כולם לדעה אחת. מלבד זה משבח התלמוד את השנויים בכל אותם המקומות שבתורה, שנותנים מקום לטעות. ורק באגדות מאוחרות, שבאו במגלת תענית (פרק אחרון) ובמסכת סופרים (פ"א, ה"ז), כתוב, שכשנתרגמה התורה ליונית „בא חושך לעולם ג' ימים" או „והיה קשה לישראל כיום שנעשה בו העגל. שלא היתה התורה יכולה להתרגם כל צרכה".

באיזה זמן נתרגמה התורה יונית?

על-פי „אגרת אריסטיאס" אירע דבר זה בימיו של ת ל מ י ה ש נ י פ י ל א ד ל פ ו ס (283—246). „אגרת אריסטיאס" היא בלי שום ספק „ספר חיצון", „פסידו-אֶפיגראף". וכמה ראיות לדבר: אריסטיאס אומר, שהוא ראה בעיניו את כל מה שהוא מספר; אבל כבר הוכיחו החוקרים, שאדם, שראה בעיניו את יהודה וירושלים, לא היה כותב מה שכתב אריסטיאס. הוא אומר, למשל, שהמקדש בנוי על ההר היותר גבוה שבירושלים. וזה אינו נכון— הר-המוריה אינו הגבוה שבהרי ירושלים. ואף לא ידע להתחפש לקדמון כל צרכו. הוא אומר: „ה מ ל כ י ם ה ל ל ו מבית תלמי נוהגים מ א ז",—והרי תלמי פילאדלפוס לא היה אלא המלך ה ש נ י מבית תלמי. ומבלל ניכר מספוריו, שלא היתה לו ידיעה ברורה מתלמי השני וזמנו. באגרתו של

אליעזר לתלמי אנו מוצאים: „שלום לך ולהמלכה אַרסינואה אחותך ולבניך" וכו', בשעה שלהמלכה ארסינואה לא היו בנים כלל. ארסינואה נישאה לתלמי השני בשנת 274; ובספור, שנזכרה בו, פועל דימיטריוס פאליריאוס, שגורש ממצרים בשנת 283. אריסטיאס מספר, שתלמי נחל נצחון על יד קוס (Kos), אבל באמת נתחלפה לו כאן מפלה בנצחון. מלבד כל זה אי-אפשר לומר, שמחבר האגרת היא יוני, כמו שהוא משתדל להתראות. האגרת כולה היא אַפּותיאוזה ליהדות. המחבר, שבאמת הוא יהודי אלכסנדרוני, משתדל לרוממה בעיני היונים, ולפיכך הוא מסתייע באבטוריטטים כהיקאַטיאוס, כתלמי פילאדלפוס ושליחו אריסטיאס.

על זמן-חבורה של אגרת אריסטיאס יש מחלוקת בין החוקרים. שירר אומר, שנתחברה לא יאוחר משנת 200 לפני ספירת-הנוצרים. הוא מביא על זה את הראיות הללו: א) הפילוסוף היהודי-היוני אריסטובולוס, שחי בשנת 170—150 לפסה"נ (בפרוטרוט על אריסטובולוס עיין להלן, § 59), מדבר על תרגום השבעים ומזכיר את דימיטריוס פאליריאוס בתור מסייע ראשי לדבר, בעוד שדימיטריוס זה גורש ממצרים מיד אחרי שעלה תלמי פילאדלפוס על כסא המלוכה (עיין למעלה); הרי ששאב אריסטובולוס את ידיעותיו מ„אגרת אריסטיאס", שהוא הוא המביא את הידיעה הזאת. ואם אנו רואים, שהוא משתמש כבר באגרת אריסטיאס, על-כרחנו אנו צריכים לומר, שנכתבה לכל הפחות כשלושים שנה קודם, כלומר, בשנת 200 לפסה"נ, שהרי אילמלא כן לא היה מאמין בה. ב) אריסטיאס מתאר את המדינה היהודית בתור תיאוקראטיה, וכך היה מצב הדברים ביהודה רק עד החשמונאים. ג) מתוך ספורו של אריסטיאס יוצא, שמצודת „חקרא" נמצאה אז בידי היהודים, ומצודה זו נמצאה בידם רק לפני אנטיוכוס הגדול או מזמן שמעון החשמונאי ואילך (יהודה ויהונתן לא יכלו לגרש משם את חיל-המצב הסורי). ומאחר שעל פי הראיה השניה לא יכלה „אגרת אריסטיאס" להכתב בזמן החשמונאים, הרי שנכתבה עוד קודם אנטיוכוס השלישי.

דעת-שירר זו קבל ברנפלד כמו שהיא. נגדה יצא וינדלאנד (Wendland, שהוציא את אגרת אריסטיאס עם מבוא וגם תרגם אותה לאשכנזית בהוצאת קויטש). הוא מבטל את שלש ראיותיו של שירר: א) אריסטובולוס זה, שקטעים מספרו נשתמרו אצל אֶבּסיבּיוּס, אינו הוא עצמו אלא פסידו-אֶפּיגראַף, כי חבוריו של הפילוסוף היהודי אריסטובולוס אבדו ואחר-כך יחסו לו מה שיחסו; ב) כשאנו קוראים את אגרותיהם של תלמי ואלעזר אנו תמהים מאוד: וכי אפשר הדבר, שבזמן שיהודה היתה נכנעת למצרים יכתוב תלמי אל הכהן-הגדול היהודי כאל אדם דומה לו וזה ישיב לו גם-כן כמושל עומד ברשות עצמו ויתן חיילים יהודיים ללוות את הזקנים? — אין זאת אלא שפסידו-אריסטיאס נכתב בזמן החשמונאים, שאז

היתה יהודה עומדת ברשות עצמה באמת. ג) ואחרי שמצודת חקרא היתה ברשות היהודים אחרי שמעון החשמונאי, יש, איפוא, להחליט, ש„אגרת אריסטיאס" נכתבה אחרי שמעון זה ולא קודם אנטיוכוס; וראיה לדבר: מתוך דבריו של בעל „אגרת אריסטיאס" יוצא, שהערים הפלשתיות אשקלון, יפו ועוד היו שייכות ליהודה—וזה היה רק בזמן החשמונאים האחרונים, בין שנת 96 לפני ספה"נ (שאז נכבשו הערים הללו, אולי חוץ מאשקלון, על־ידי אלכסנדר ינאי) ובין שנת 65 (שאז נקרעו מעל יהודה על ידי פומפיוס).

ג ר ץ מאחר את ה„אגרת" עוד יותר. הוא אומר, שהיא נכתבה בזמן טיבריוס והורדוס (20 לספירת הנוצרים). והוא מחזק את דעתו בשמונה ראיות שאינן מכריעות. על כל הראיות הללו שהוא מביא לא נעמוד עכשיו ונביא רק דברים אחדים, שמבטלים את דעתו זו: א) ב„אגרת אריסטיאס" מסופר, שהזקנים נשלחו לאי פארוס, אבל עוד מזמן יוליוס קיסר כבר לא היה אי זה מיושב, ואילמלא נכתבה „אגרת אריסטיאס" בזמנו של טיבריוס לא היה מחברה תולה את האגדה באי, שהיה בימיו שמם וחרב. ב) פילון מדבר על המסופר ב„אגרת אריסטיאס" כעל דבר מפורסם באומה, ופילון נשלח כבר במלאכות אל קיסר קאליגולה בשנת 39—40, וכבר היה אז בא בימים; וכלום אפשר הדבר, שפילון, שהיה פילוסוף ובעל־בקורת, יהא מאמין באגרת בדויה ואגדות, שנכתבה ב י מ י ו מ מ ש?—דעתו של גרץ אין לה, איפוא, יסוד מוצק.

ואף נגד דעתו של שירר על ק ד מ ו ת ה של אגא"ר אפשר להביא עוד ראיה אחת, פסיכולוגית: מזה, שאריסטיאס מתאר בצבעים כל־כך מזהירים ובגעגועים כל־כך עזים את התיאוקראטיה היהודית, יש להוציא, שהאגרת נכתבה א ח ר י ש ב ט ל ה תיאוקראטיה זו. כי התאור האידיאלי בא תמיד אחרי ש ע ב ר ו הימים הטובים, כשמתעוררים הגעגועים על ימים אלה.

כל מה שדברנו עד עכשיו, לא דברנו אלא על זמן־חבורה של „אגרת אריסטיאס", המספרת את ענין תרגום התורה. עכשיו אנו עוברים אל זמן תרגום־התורה עצמו. ש י ר ר אומר (ובזה הוא הולך לשיטתו בדבר חבורה של „אגרת אריסטיאס"), שהוא נעשה לא יאוחר ממחצית המאה השלישית לפסה"נ. וראיה לדבר: ההילניסט דימיטריוס, שחי בזמן תלמי הרביעי פילופאטר (222—205), כבר השתמש בתרגום השבעים. וזוהי ראיתו העיקרית של שירר. אבל, ראשית, אין אנו יודעים, אם היה דימיטריוס זה במציאות, ואם אין הדברים המובאים ממנו „פסידו־אפיגראף". ושנית, אפשר שסופר־הכנסיה אבסיביוס, שהעתיק קטעים מד׳מיטריוס, צבע אותם בהעתקתו בצביעה סיפטואגינטית ב ל י מ ש י ם מפני שהוא כבר היה רגיל בתרגום השבעים.—מלבד זה, אנו יודעים מן החפירות החדשות במצרים, שבימי תלמי פילאדלפוס עדיין לא הושפעו היהודים כל־כך מן ההיליניות ועי־

לא הרבו להשתמש בלשון יונית, שהרי מצאנו מימות תלמי זה מצבות ארמיות, ובכן לא היה עדיין צורך פנימי גדול כל־כך בתרגום התורה. ואם נשים לב ביחוד לצורך פנימי זה נבוא בעל־כרחנו אל זמנו של תלמי הששי פילומיטור (181—146). בימיו כבר נשתכחה הלשון העברית מיהודי אלכסנדריה לגמרי והלשון היונית כבר הספיקה לחדור בודאי אף לתוך ארץ־ישראל. תרגום התורה נעשה ע"י יהודי ארץ־ישראל—האלכסנדרונים כבר לא ידעו עברית—שבאו לאלכסנדריה (וזהו אולי הגרעין ההיסטורי שב„אגרת אריסטיאס"). היהודים הפלשתיניים הללו ידעו את שתי הלשונות, את העברית ואת היונית, אמנם, לא על בוריין, אבל ידעו אותן ידיעה הגונה עד כדי תרגום מזו לזו. יש מן החוקרים, האומרים, שהמתרגמים לא ידעו יונית. ואמנם, כשאנו קוראים את תרגום השבעים אנו רואים, שהסגנון מלא בטויים עבריים ובכלל בטויים קשים וזרים וכמעט שאינו יוני כלל. יוני, שהיה מבקש להבין את דברי המקרא מתוך תרגום זה, היה מתקשה מאד. אבל סבת הדבר הוא לא חוסר ידיעתם של המתרגמים בלשון יונית, אלא מה שהתיראו לאבד אף מלה אחת ממלות הספר הקדוש, שקדושתו היתה כבר אז גדולה עד מאד (די לזכור, שבזמן ההוא כבר לא היו הוגים את השם „יהוה" באותיותיו ואף במגלת אסתר אין אנו מוצאים אותו). ויראה זו היא שהכריחה אותם לתרגם מלה במלה וקלקלה את הסגנון. אבל על כל פנים לא היו המתרגמים יהודים אלכסנדרונים יודעי יונית כפילון והספור, שיהודי א"י הם בעלי־התרגום, יש לו יסוד. ואפשר גם כן, שתלמי פילומיטור סייע לתרגום התורה. אי־אפשר הדבר, שאין שום יסוד למה שמסופר באגרת אריסטיאס, בפלאוויוס ובתלמוד על הסיוע של תלמי. תלמי פילומיטור ידוע ביחוסו הטוב ליהודים. בימיו נבנה על־ידי חוניו בית־המקדש המצרי (בית־חוניו), שהתחרה עם המקדש שבירושלים. התלמיים לא התיאשו מעולם מארץ־ישראל, ועל־כן השתדלו למשוך על צדם את היהודים ועשו טובות ליהודי ארצם. כשבאו לאלכסנדריה יהודים, שברחו מארץ־ישראל מחמת רדיפותיו של אנטיוכוס אֶפיפאַנס, והתחילו עוסקים בתרגום התורה, היה בודאי תלמי מסייע לדבר מטעם מדיני: הוא השתדל לברוא ליהודים שבארצו מעין מרכז רוחני עומד ברשות עצמו, ולתכלית זו הרשה להם לבנות את המקדש; אבל כל זמן שהתורה היתה בעברית בלבד היו יהודי אלכסנדריה כפופים לארץ־ישראל, שהיתה משועבדת בזמנו למלכי הסורים שונאי־התלמיים. ורק על־ידי תרגום התורה נעשתה היהדות האלכסנדרונית עומדת ברשות עצמה. הרי שמטעמים מדיניים היה תרגום התורה רצוי לתלמי.

מה טיבו של סיוע זה—אין אנו יודעים בבירור. יש לשער שהמתרגמים היו צריכים לסיועו משום שבודאי היתה התנגדות לתרגום מצד ה„חרדים"

שראו בתרגום „שנוי" ו„חדוש" מסוכן (מה שהיה באמת במרוצת הזמן). כבר הבאנו למעלה את הברייתות המאוחרות, שעל־פיהן לא היתה רוחם של חכמי־ישראל נוחה מן התרגום היוני כלל וכלל „מפני שלא היתה התורה יכולה להתרגם כל צרכה". ובאמת, כמו שאמרנו, היה התרגום מקולקל. וראוי לשים לב, שבאחת משתי ברייתות אלו (מסכת סופרים, פ"א, ה"ז) אנו קורין: „מעשה בחמשה זקנים, שכתבו לתלמי המלך את התורה יונית". ובכן מדובר כאן לא על שבעים ושנים מתורגמנים [1]), אלא רק על חמשה—כמספר חמשה חומשי־תורה. ובאמת, מתחלה לא נתרגמו אלא חמשה חומשי־תורה בלבד, שנתקדשו באומה מכבר, ולא כל כתבי־הקודש, שאחדים מהם עדיין לא נכתבו ואחדים מהם עדיין לא נתקדשו. וכבר הוכיח ר' זכריה פראַנקל מתוך לשון התרגום, שחמשת הספרים שבתורה נתרגמו כל אחד ואחד על ידי מתרגם מיוחד ושהמתרגמים הללו לא היו שוים בידיעת לשון עברית. אבות הכנסיה עד אוריגינס מזכירים גם־כן בספור על תרגום התורה בימי פילאדלפוס רק את חמשה חומשי־תורה בלבד. תרגום התורה נעשה, כדעת גרץ, בימי תלמי הששי פילומיטור, לערך בשנת 170. תרגומי הנביאים והכתובים נעשו אחר־כך, אבל לא אחר זמן מרובה, שהרי נכדו של בן־סירא (132 לפני ספה"נ) מתנצל על שלא עלה יפה בידו תרגום בן־סירא בזה, שבכלל הלשון העברית אינה נתנת להתרגם יפה, ומביא ראיה לכך מתרגום התורה, הנביאים ושאר הספרים. „שאר הספרים"—„כתובים" במשמע. איוב, משלי ועוד כבר נתרגמו אז. דניאל ומקצת פרקי תהלים רק נתחברו אז עברית ונתרגמו יונית בזמן מאוחר.

יחוס היהודים אל התרגום היה שונה. את השנוי הזה כבר ראינו מן הברייתות השונות, שהבאנו למעלה. במגילת תענית מצאנו, שגזרו תענית (שמונה בטבת) ביום שנתרגמה התורה, ואצל פילון (חיי משה, 7,II) אנו רואים, שיהודי אלכסנדריה היו חוגגים יום זה על אי פארוס. ובאמת, ליהודים שבארצות יון היה אותו היום יום־טוב משום שאילמלא נתרגמה התורה יונית היתה משתכחת מהם; ואולם היהודים שבארץ־ישראל ראו בתרגום התורה אסון לאומי. קשה מאד להכריע, עם מי היה הצדק. אין ספק, שהיה להתרגום ערך גדול. הוא אִחד את המזרח והמערב והודות לתרגום נתגיירו הרבה נכרים. אבל היהודים בא"י חששו, ובצדק, שמא תשתכח על־ידו הלשון העברית לגמרי מישראל, אחרי שעל־ידי תרגום התורה שוב לא

1) המספר 72 (70) בא להתלמודיים, כמו לבעל „אגרת אריסטיאס", מצירוף ו' זקנים מכל שבט ושבט של שנים־עשר שבטי־ישראל. כמובן, אין לזה שום יסוד. השבטים כבר נתערבבו אז. ומה שאנו מוצאים בחשמונאים ע"ד מנילאוס, שהיה משבט בנימין, כבר אמר הרצפלד, שצריך להיות „מנימין"—שם מעמד (עיין למטה, § 63).

יהיו נזקקים ללשון זו. ובאמת, אדם כפילון כבר ידע עברית רק מעט והשתמש בתרגום התורה, ואף יוסף פלאוויוס השתמש בו לפעמים, אף־על־פי שידע עברית היטב. ועוד קלקול אחד יצא מתרגום התורה: הנוצרים השתמשו בו אחר־כך לשם הפצת הנצרות והכניסו הרבה נוסחאות מזויפות אל תוכו כדי לעשות את התורה על ידי כך למבשרת הנצרות (למשל, χρὶστός Κύρίου גרסו: „המשיח האל" χριστος κυριος וכיוצא בזה). ועל כן הופיע לערך בשנת 200 לספירת הנוצרים תרגום יוני אחר, זה של עקילס הגר (Aquila) מפונטוס. תרגומו מצטיין בדיוקו הנפרז עוד יותר מתרגום השבעים, כי הוא תרגם יונית גם את מלות־היחס העבריות (למשל: את מלת־היחס „את" בפסוק „את השמים ואת הארץ" תרגם על־ידי מלת σὺν ויצא לו, איפוא, תרגום משונה זה: σὺν τόν οὐρανὸν καὶ σὺν τὸν γῆν משום שהיה תלמידו של ר' עקיבא, שהיה דורש כל אתין שבתורה (עיין ירושלמי, קידושין, פ"א, ה"א: „תרגם עקילס הגר לפני ר"ע" וכו'). עקילס זה תקן בתרגומו את המקומות שבתורה, שיש למצוא בהם רמז לנצרות. למשל: „עלמה" תרגם neanis (אשה צעירה) ולא parthenos (בתולה), וכיוצא בזה.—ובמאה השניה לספירת הנוצרים אחרי שנשתבש כבר תרגום השבעים על־ידי הנוצרים והיהודים שוב לא הודו בו והשתמשו בתרגום עקילס, נגש אוריגינס (Origenes, אחד מאבות הכנסיה, מת בשנת 254) לעשות דבר גדול: הוא הוציא ביבליה בעלת ששה עמודים (Hexapla), שהיתה בסדר זה: א) גוף המקרא באותיות עבריות; ב) גוף המקרא באותיות יוניות; ג) תרגומו של עקילס; ד) תרגומו של סומכוס (Symmachos); ה) תרגום השבעים; ו) תרגומו של תיאודוטיון (Theodotion). מהוצאה זו לא נשאר לנו אף אֶכסמפלאר אחד שלם. לידינו הגיעו רק קטעים ממנה בספרי אבות־הכנסיה (יצאו על־ידי Field, אוכספורד 1875). עלים אחרים מספר מלכים נמצאו בגניזה בפוסטאט (סמוך לקהירה), אבל חסר בהם הגוף העברי (יצאו על ידי Burkitt, קמברידג' 1897), ועוד עלים אחדים נמצאו על ידי מורן ומרקאַטי (Morin, Mercati). אחרי הוצאת־אוריגינס זו התחילו הכל מעתיקים את תרגום השבעים מן ה„הֶכְּסַפְּלַא", באופן שאין בידינו תרגום יותר עתיק מהוצאת אוריגינס. והמעתיקים היו מגיהים את התרגום כשמצאוהו בלתי מדויק והיו מציינים בשולי הגליונות הגהות מסומנות בכוכבים, שנכנסו אחר־כך לתוך גוף המקרא. ולפיכך אין אנו מוצאים עכשיו בתרגום השבעים כל אותם התקונים שנמנו בתלמוד. ובכלל צריך להשתמש בו בזהירות: פעמים שמה שנראה בעינינו כגירסא יותר נכונה בגוף־המקרא, אינו אלא תקון של המעתיקים, כדי להקל את הבנת הדברים על הקוראים היודעים רק יונית.

§ 59. הספרות־היהודית־היונית (ההילניסטית) שלפני תקופת־החשמונאים.

לידינו לא הגיעה בשלימותה אף חבור אחד מחבורי הספרות היהודית־היונית של פילון, חוץ „מאגרת אריסטיאס" יש לנו רק קטעים מספרות זו, שהגיעו לידינו על־ידי גלגולים שונים.

המקור הראשון של ספרות זו הוא ספרו של יוסף פלאוויוס „נגד אפיון" (Contra Apionem). אפיון זה—סופיסט וסופר ודימאגוג מצרי—טפל הרבה עלילות ודבות על היהודים והיהדות, ופלאוויוס יצא נגדו וכתב אפולוגיה על ישראל ודתו, שבה הוא מביא הרבה ציטאטים מן הקדמונים וביניהם גם קטעים מן הספרות היהודית־ההילנית. המקור השני הוא ספרו של קלימנס האלכסנדרוני (Clemens Alexandrinus, מת לערך 220 לספירת הנוצרים): Stromata (מפימין, כבירים). ספרו זה הוא הגנה על הנצרות מפני הפילוסופים האליליים, וכמובן—גם על היהדות בתור אמה של הנצרות, ולתכלית זו באו בו ציטאטים מן הספרות היהודית והיונית, שיש ביניהם הרבה מן הספרות ההילניסטית. המקור השלישי הם ספריו של אבסיביום (Eusebius, לערך 270—340 לספה"נ): „תולדות הכנסיה" (Historia Ecclesiastica) ו„מביא לאיוונגליון" (Praeparatio Evangelica), שבהם הוא מביא הרבה קטעים מן הספרות ההילנית. המקור הרביעי הם ספריו של אלכסנדר פוליהיסטור (Alexander Polyhistor), שלצערנו נשארו גם מהם במעט רק קטעים בלבד. סופר זה לא יצר שום דבר מקורי. הוא השתמש בספריהם של אחרים והשאיר אחריו הרבה ספרים, שבהם רשם הרבה קטעים גם מן הספרות ההילניסטית. זמנו של אלכסנדר פוליהיסטור ידוע לנו בדיוק: 80—40 לפני ספירת הנוצרים, והודות לזה אפשר לנו לקבוע Terminus ad quem של כל הסופרים שהוא מביא: כל אלה חיו עוד קודם כבוש פומפיוס.—אנו רואים, שהמקור היותר חשוב לספרות ההילניסטית הוא יוסף פלאוויוס. מה שנוגע לערכם ההיסטורי של שלשת המקורות הראשונים צריך לומר, שהוא מוטל בספק. יוסף פלאוויוס כתב אפולוגיה, ולפיכך הוא חשוד קצת, שיחס ליהודים ספרות יונית בעצם או הפריז על מדת השבחים ליהודים שבספרי היונים. וגם באבות־הכנסיה אין לבטוח מפני שאף הם נוגעים בדבר. ואם נוסיף לזה, שאין לנו מן הספרות היהודית־היונית אפילו ספר שלם אחד, כאמור, נכיר מיד, שאי־אפשר לנו לקבל מושג שלם מספרות זו. ביחוד קשה לדעת בדיוק את זמן־חבורם של רוב ספרי הספרות ההיא.

אלה הם הספרים, שאני חושב למחוברים לפני תקופת החשמונאים:

א) היקאטיאוס. מן הסופר היוני היקאטיאוס מאבדירא מספר לנו פלאוויוס (בספרו „נגד אפיון", א', כ"ב), שחי בזמן אלכסנדר מוקדון

לתלמי הראשון. פלאוויוס אומר, שהיקאטיאוס כתב ספר שלם על היהודים, והוא מביא (שם) קטעים גדולים ממנו, שבהם מספר היקאטיאוס על-דבר יחוסי היהודים לתלמי לאגוס, ע"ד כהן-גדול אחד, חוקיהו (או חלקיהו), שהיקאטיאוס משבחו מאד, ע"ד מסירות-נפשם של היהודים על אמונתם ועוד. ולסוף הוא מספר מאורע מוזר, שהוא, היקאטיאוס, היה עד-ראיה לו: הדבר היה בשעת מסע-מלחמה אחד של חיל תלמי אל ים-סוף. בין פלוגת הרוכבים היהודים, שליותה את החיל בדרך, היה יהודי אחד, שהכל חשבוהו לקשת היותר מצוין. שמו היה משולם. בין החיל נמצא גם „מנחש" אחד, שבקש לנחש על-פי מעוף הצפרים, שנזדמנו להם בדרך, מה יהיה גורל המסע. המנחש צוה לכל החיל לעמוד. כששאל משולם, מפני מה עמד המחנה, הראו לו על צפור אחת, שאפשר לנחש במעופה. משולם בלי דבר דָּבָר משך בקשתו והכית את הצפור. החיילים כעסו עליו והוא השיב: אם צפור זו לא ידעה, מה יהיה לה אחרי רגע, לא ידעה, שהיא צריכה לפרוח מכאן כדי שהיהודי משולם לא ימיתנה, כל-שכן שאין לדעת על-פי מעופה את גורל המסע.

להיקאטיאוס מיוחסים ספרים „על אברהם" ו„על היהודים", שיוסף פלאוויוס, קלמנס האלכסנדרוני, אבסיביוס ואוריגינס הביאו קטעים מהם. ב„אגרת אריסטיאס" אני מוצאים בשמו של היקאטיאוס, שהסופרים, המשוררים וההיסטוריונים היוניים לא הזכירו את כתבי-הקודש משום שהספרים היו קדושים הם ביותר. כמובן, אי-אפשר להאמין, שאיש יוני יאמר דברים כאלה. על-כן יש להחליט, שהספר, שממנו מובאים כל הקטעים הידועים לנו בשם היקאטיאוס, נתחבר על ידי יהודי אלכסנדרוני, שכתב ספר על שם היקאטיאוס, והספר Περὶ ᾿Αβράμου (על אברהם) אחד הוא עם הספר Περί᾿Ιουδαίων: בספר על היהודים הוקצע מקום קודם כל לאברהם. אבל ביבודו של הספר היהודי-היוני הונח, לדעתי, ספר יוני אמתי „על היהודים", שכתב היקאטיאוס האמתי ושהיה, כמובן, שונה הרבה מספרו המזויף של היהודי, המובא ע"י פלאוויוס ואבות-הכנסיה.

החוקרים הנוצריים אינם מודים בדבר, שהיקאטיאוס האמתי יכול היה לכתוב ספר על היהודים. אבל דבר זה בא להם מפני שאינם מבינים את רוח התקופה ההיא. הם אינם יכולים לתאר לעצמם, שיוני ידבר טובות על היהודים ויתענין בתולדותיהם. אבל זוהי השקפה משובשת. הם דנים מן המשטמה, שנתפתחה אחר-כך בין היונים והיהודים, על היחס, ששלט ביניהם בימי אלכסנדר מוקדון ותלמי הראשון. אבל באמת בתחילת פגישתם של היונים עם היהודים עשו בוראי האחרונים על הראשונים רושם יפה מאד. בשעה שהעולם היוני נתקלקל כבר, בשעה שהקולטורה הישנה כבר נרקבה והחדשה עדיין לא היתה, בשעה שקלקול-המדות בין היונים

ובין כל עמי-המזרח הגיע למדרגה היותר גבוהה,--הלא רק יהודה נשארה בטהרתה, כי לא נגעה בה הרוח הרעה, ששלטה אז בעולם. לה היה מוסר נעלה וקדוש, שחשבה אותו למתנת ה'. היונים היו צריכים לבוא לידי השתוממות בהפגשם עם יהודים. תלמידו של אריסטו', קליארכוס (Klearchus), מספר על אריסטו' רבו, שחשב את היהודים לה„פילוסופים שבין הסורים" (οἱ φιλόσοφοι Παρα Σύροις); וכן אומר גם תלמידו של אריסטו' תיאופראסטס ואחריו מיגאסתנס. וקליארכוס מספר גם-כן, שאריסטו' פגש במסעו באסיה הקטנה (348—345) ביהודי משכיל, שהיה „יוני לא רק על-פי לשונו, אלא גם על-פי נשמתו". ולא לפלא הדבר. כמה גדולה היתה צריכה להיות השתוממותו של הפילוסוף הגדול כשראה, שהיהודי כופר באלילים, אינו מאמין באמונות תפלות ומאמין באל יחיד, שאין לו גוף ודמות-הגוף, וכיוצא בזה! אצל היונים היה רק פילוסוף יכול להגיע למדרגה שכלית כזו,—אין זאת, שכל יהודי ויהודי הוא פילוסוף והיהודים אינם אלא ה„פילוסופים שבין הסורים". על-כן אין אריסטו' חושב את היהודי ל„ברבר", כמו שחשב את כל האינם-יונים. ועל כן אפשר מאוד, שסופר יוני קדמון כהיקאטיאוס, שחי קרוב לימי אריסטו', יכתוב ספר מלא שבחים על היהודים, כמובן—בטעם היונים. ואת הספר הזה זייפו היהודים אחר-כך, שהרי אילמלא היו יונים, שדברו ב א מ ת בשבח היהדות, לא היה עולה על דעת היהודים לבדות ספרי-יונים כאלה.

ב) ד י מ י ט ר י ו ס. יוסף פלאוויוס חשב אותו ליוני, כי הוא נתחלף לו בדימיטריאוס פאליריאוס („נגד אפיון", א', כ"ג), אבל באמת הוא סופר יהודי. הוא כתב, ספר: „על המלכים שמלכו ביהודה" (Περὶ τῶν ἐν Ἰουδαίᾳ Βασιλέων), שהיה כולל כרונולוגיה מפורטת של כל המאורעות, אף היותר קלי-ערך, מימות משה עד תלמי הרביעי פילופאטור, ובכן נתחבר לערך 200 לפני ספה"נ. מזה, שהוא מביא בספרו שמות ישראליים לפי ההעתק של תרגום השבעים, מוציא שירר (עיין למעלה, § 58), שתרגום זה נעשה בשנת 250 לפני ספה"נ; אבל כבר הוכחנו, שאין להביא ראיה מזה כלל: אפשר שאֶבסיביוס העתיק את השמות ב ל' מ ש י ם כפי שהיו רגילים על לשונו. ואולם שדימיטריוס הוא סופר היליני קדום—זה ברור: הוא אינו מקשט עדיין את העובדות ההיסטוריות—כדרך שעושים הסופרים ההילינים המאוחרים,—באגדות מאפילות על ההיסטוריה. ספרו, כמו שאמרנו, הוא כרונולוגיה יבשה. טפולו בפרטי-פרטיה של ההיסטוריה העברית מוכיח, שהוא יהודי, מפני שסופר יוני, אפילו אם מוכשר היה, לו עתנו, לכתוב ספר על היהודים ב כ ל ל, לא היה מוכשר לטפל ב פ ר ט י המאורעות הלאומיים שלהם.

ג) אֶ ב פ ו ל י מ ו ס. ספרו „על המלכים שמלכו ביהודה" (כשם

ספרו של דימיטריוס) הוא, בהפך מספרו של דימיטריוס, מלא קשוטים אגדיים מרובים. נראה, שהוא כבר השתמש בספר „דברי־הימים": הוא מביא חליפת־מכתבים בין שלמה וחירם (Suron) מלך צור, ששאב אותה מתוך „דברי הימים ב'" (ב', ב'—ט"ו). הוא מביא גם־כן מכתבים בין שלמה ופרעה חפרע (Uaphres) מלך מצרים. את המכתבים האלה בודאי חבר הוא עצמו על־פי דוגמת המכתבים שבספר „דברי־הימים". הכרונולוגיה שבספרו מסתיימת בשנת 157/158. בספר חשמונאים א' (א', כ' או י"ז לפי „כתובים אחרונים", ועיין גם חשמונאים ב', ד', י"ב או י"א) מסופר, שיהודה המכבי שלח לרומא שני שליחים לכרות ברית עם הרומיים, ואחד מהם הוא: „אבפולימוס בן יוחנן בן הקוץ" (Ἀκκῶς), ויש מחלוקת בין החוקרים. אם אבפולימוס זה שבחשמונאים הוא אותו אבפולימוס הסופר. השליחות של יהודה המכבי היתה בשנת 16/162, כחמש שנים קודם השנה, שבה מסתיימת הכרונולוגיה של אבפולימוס; ואם כן אפשר מאד, שאבפולימוס הסופר ואבפולימוס שליחו של יהודה אדם אחד הם. אבל יש חוקרים, שאינם מודים בדבר. הם אומרים, שאבפולימוס שבחשמונאים, לפי שהיה יהודי פלשתיני, לא היה יודע לשון יונית עד כדי לכתוב בה בסגנון כל־כך יפה. ועוד הם אומרים: למי ולאיזה צורך כתב סופר מארץ־ישראל ספרו יונית? אבל לשתי התשובות הללו אין יסוד: הלא אם נשלח אבפולימוס לרומי בודאי ידע לשון יונית יפה, שהיא היתה אז הלשון הדיפלומאטית; ואת ספרו כתב יונית משום שרצה לפרסם בגויים את ההיסטוריה העברית, ומטעם זה עצמו הרבה כל־כך לקשט אותה באגדות שונות.

ד) אריסטובולוס. אצל אבסיביוס אנו מוצאים קטעים מספרו של פילוסוף אחד, אריסטובולוס, תלמידו של אריסטו', שחי בזמנו של תלמי פילומיטור, לפי דברי אבסיביוס, היה אריסטובילוס מורו של תלמי פילומיטור (181—146). בחשמונאים (ב', א', י"ב) אנו מוצאים אגרת, ששלחו יהודי ארץ־ישראל ל„אריסטובולוס אומן המלך תלמי ממטה הכהנים המשוחים" על־דבר חג החנוכה (164). ובכן אנו רואים. שחי ופעל באותו זמן בקירוב (170—150). שם ספרו, המובא אצל אבסיביוס, הוא „ביאורים לספר תורת משה" (Ἐξηγήσεις τῆσ Μωυσέως γραφῆς). את ספרו הקדיש, לדברי אבסיביוס, למלך תלמי פילומיטור ואליו הוא פונה כאילו הוא משיב על שאלותיו. ספר זה הוא הרצאה חפשית של תוכן תורת־משה בהארה פילוסופית. המחבר משתדל להוכיח, שהפילוסופים היונים שאבו את תורותיהם מתורת משה וגם המשוררים היוניים קבלו ממנה. והוא מחזק את דעתו בציטאטים מתוך ספריהם... במובן, אין הציטאטים הללו אלא זיופים מצד יהודים בעלי השכלה יונית. ומפני זה רוצים כמה חכמים לכפור במציאותו של אריסטובולוס: אי־אפשר, שפילוסוף עמוק יזייף

תרוזים כאלה או יאמין באמתותם. אבל השקפה זו אינה אלא שטחית.

שתי אומות קולטוריות היו אז בעולם—היונים והיהודים. היונים חשבו את היהודים ל„ברברים", היהודים חשבו את היונים ל„גויים", ואת תורת־ישראל חשבו לנעלה על כל. אבל הלא סוף סוף אי־אפשר היה להם שלא להודות בגדולת יצירותיהם של החושבים והמשוררים היוניים. בספרות היונית נתגשמה הרגשת יפי־הטבע והכרת חוקיו הקיימים. ומה עצום היה הרושם, שהיתה צריכה לעשות ספרות זו על היהודים, שבאו אליה מן הנביאים והתורה! הם הרגישו, שיש כאן סתירה בין שתי אמתות גדולות. ואז באה השאלה הקשה: היכן היא האמת?—. ודבר זה היה קשה להכריע. ובכן התחילו היהודים משתחוים לפני שתי האמתות הללו כאחת. ואולם סוף סוף הרי הרגישו, שיש ביניהן סתירה עצומה. והפשרה היתה מוכרחת. צריך היה לפשר בין הומירוס ומשה. צריך היה למצוא ביצירותיו של הומירוס סיוע למשה. בספרי היונים יש למצוא לפעמים כעין זכר למונותיאיסמוס. כמובן, זהו מונותיאיסמוס של יסודות־ההויה, של יסודות־הטבע. יש למצוא אצל אסכילוס וסופוקלס כעין מחאה נגד רבוי־האלים. הם מעלים על כל האלים את זיאוס או את השמים. וגם המוסר היוני מתעלה לפעמים ומגיע לידי גובה עצום עד שהוא משתוה למוסר העברי. ובהשתוויות הארעיות הללו החזיקו הסופרים היהודים־ההילינייים. וכך התחילו מופיעים בתקופה הסמוכה לימי החשמונאים כמה ספרים, שמטרתם היתה להוכיח, שגדולי היונים כבר ידעו את תורת־משה. ומשום שמקומות מסייעים כאלה שהזכרנו היו מועטים פנו אל הזיוף. הזיוף נעשה מתחלה בתמימות. מכיון שרצו לראות בספרי היונים רעיונות עבריים—היו רואים בהם מהרהורי לבם: מעמיקים את הרמז שבספר היוני ועושים אותו לרעיון בולט. מה שהלב חומד לראות—העין רואה. כשמלה אחת היתה מקלקלת את הכוונה, שרצו למצוא במקום זה או אחר, למה לא יתקנוה?... וכמו־כן כשצריך היה להוסיף מלה אחת או שתים—הוסיפו. כך נתרחב הזיוף מעט מעט ועבר אחר־כך משגגה לזדון. זייפו את הומירוס, היסיודוס, אסכילוס, סופוקלס, אבריפידס, פילימון, מינאנדר ואורפיוס; זה האחרון היה מיסטיקי גדול ובדבריו אפשר היה לגלות כמה פנים. כמובן, גם פיתגוראס, אפלטון ועוד ידעו את תורת־משה. וברבות הימים, בתקופת ספרד, נוצרה האגדה, שאריסטו' נפגש עם ירמיהו ולמד ממנו תורה...

וזיופים ממין זה אנו מוצאים גם בספרו של אריסטובולוס. האמנם מכריחים הם אותנו לחשוב בסבתם את כל הספר המיוחס לו למזויף?—

הרבה מן החוקרים החדשים (גריץ בהוצאה השניה של ספרו, יואל, הילריך, ווינדלאנד, רנאן ועוד, וביחוד אֶלטר) משיבים על שאלה זו בחיוב. הם אומרים, שספרו של אריסטובולוס אינו אלא „פסידו־אֶפיגראף" מתחלת

המאה השנית לספירת הנוצרים. ויש להם הרבה ראיות על זה: א) אי־אפשר שתלמי פילומיטור ימצא חפץ בפרטי הענינים של ספר תורת־משה; ב) אי־אפשר שאריסטובלוס יקדיש למלך יוני את ספרו, שיש בו מאמרים מזויפים של המשוררים והפילוסופים היוניים; ג) החרוז המזויף של אורפיוס, הנמצא בספרו של אריסטובלוס, נמצא גם בקטעים מן הפואֶמה של המשורר היהודי־היוני יחזקאל וצורתו של חרוז מזויף זה היא יותר קדומה ביחזקאל המאוחר מבאריסטובלוס הקדום; ד) אי־אפשר שידבר אריסטובלוס על האליגוריות שבתורת־משה בקצור נמרץ, אם הוא היה המתחיל בזה ולא פילון קדמו (ואֶלטר מוסיף, שאף אי־אפשר להבין כמה מדברי אריסטובלוס בלי ידיעת ספריו של פילון); ה) אי־אפשר שפלאוויוס לא יזכיר את אריסטובלוס, אילו היה ספרו במציאות בימיו, ואם לא הזכירו מוכיח דבר זה, שלא היה בימיו ספר כזה—. על כל אלה משיב שירר: א) אפשר שתלמי פילומיטור רצה לדעת את התורה העברית בכלל ואריסטובלוס השתמש בשעת הכושר והרבה דברים עליה; ב) המאמרים המזויפים מסופרי יון, שאריסטובלוס מביאם, לא הוא עצמו זייפם; הם היו מזויפים ועומדים מכבר והוא לא ידע בלל, שמזויפים הם: הרי גם אדם גדול כפילון האמין בהם וסמך עליהם. ג) יש גרסאות שונות של חרוז־אורפיוס. שבא בפואֶמה של יחזקאל, ואפשר הדבר, שסופר מאוחר יקבל נוסח יותר קדום מזה, שקבל סופר יותר קדום. ועל־כן אין לסמוך על זה כלל; ובפרט שאין אנו יודעים, אם אבסיביוס הביא את דברי אריסטובלוס ככתבם ובלשונם בלי שנויים קטנים; ולסוף, אפשר שחרוז זה נשתרבב לתוך דברי אריסטובלוס במקרה. ד) אפשר שהדברים, שנאמרו בצורה גסה ובלי סדר אצל סופר יותר קדום, נאמרו אחר־כך בצורה יותר יפה אצל סופר יותר מאוחר: דוקא מפני שפילון היה מאוחר מאריסטובלוס על־כן יכול היה להסבירם באופן יותר יפה. ה) יוסף פלאוויוס באמת אינו מזכיר אף את פילון בתור פילוסוף וסופר ולא הזכירו אלא במקרה, כשנבחר במלאכות אל קיסר קאליגולה; ואין להתפלא, איפוא, על זה, שאריסטובלוס, שלא נתערב בענין מדיני מעין זה, לא זכה להזכר על־ידי יוסף פלאוויוס.

שיטתו של אריסטובלוס, שנתגלתה בביאור חוקי תורת־משה, היא השיטה האליגורית, שנתפתחה אחר־כך על־ידי פילון. אריסטובלוס משתדל לבאר בדרך אליגורית את כל הבטויים שבתורה, שיש בהם הגשמת הבורא (אנתרופומורפיסמוס). המלך שואל אותו: איך יתכן לאמר „יד ה׳", „עין ה׳"?—והוא משיב: אם חיל המלך כובש ארצות, אומרים: „יד המלך תקיפה", ואם יש לו פקידים משגיחים על מעשי נתיניו, אומרים, שהם „עיני־המלך"; ואף כך אומרת התורה „יד ה׳" והכונה ל„כח ה׳" ו„עין ה׳" והכוונה לשליחיו המשגיחים על בריותיו. „וישבות ביום השביעי" הוא מבאר, שהכוונה:

אלהים קבע סדרי-בראשית עולמיים; אין היום נעשה לילה ולהפך—אנו מוצאים כאן שלילת הנסים. חושבים אותו ל„משאיי", כלומר, לתלמידו של אריסטו' ה„פיריפאטיטי", אבל באמת יש בקטעים מספרו גם משיטתם הפילוסופית של פיתגוראס ואפלטון. וכפיתגוראס יש לו עסק במספרים. בדבר יום השבת הוא אומר, שהמספר שבעה יש בו סוד. ובעיקר חשוב הוא חולק על אריסטו' רבו: על-פי תורת אריסטו', העולם הוא שלשלת של סבות ומסובבים. הסתבבות זו אין לה ראשית בזמן, כלומר, העולם הוא קדמון, אבל יש לה סבה ראשונה, סבת הסבות—„מניע ראשון"; והמניע הראשון הזה הוא אלהים. ולפי זה אין אלהים נמצא חוץ לנמצאים, אלא הוא כלול בהם—הוא „עצם נכלל". מושג זה מאלהים מבטל בעיקרו את המושג העברי מ„אלהים חיים": אין אל מי לפנות בתפלה ובתחנונים. אריסטובלוס הרגיש בסכנה זו וכיהודי חלק על אריסטו' בפנה זו. לפי דעתו, טבע המצוי הראשון הוא חוץ לטבע הנמצאים—האלהים הוא „עצם נפרד", בהשקפת היהדות. ודבר זה נרמז, לדעתו, בפסוק „השמים כסאי והארץ הדום רגלי" (ישעיה, ס"ו, א').— שונה מהשקפת אריסטו' היא גם השקפתו על הנשמה. לפי השקפת היונים, אין האדם אלא חלק מן הטבע. הטבע הוא בעיניהם מלא רוח-חיים, ואף כשהיו רוצים לסמל את כחות הטבע היו מסמלים אותם במדות אדם. ועל-כן אף הנשמה אצל היונים היא מציאות אֶמפירית (נסיונית). לפי השקפת אריסטובלוס, נשמת האדם יש לה מקור אחר. היא נמצאת עוד קודם יצירת גופו של האדם. הנשמה אינה עצם נסיוני, אלא מחשבה מופשטת בלבד, חלק אלוה ממעל, ועל-כן אפשר להשיג את האלהות רק על-ידה. וחלק אלוה ממעל, נאצלה מן האלהות, היא גם החכמה העליונה החכמה העליונה קדמה לעולם והיא מאירה בכל הבריאה. השקפה זו הוצעה בספר „חכמת-שלמה", שמיחסים לאריסטובלוס: בספר זה מתעלה החכמה למדרגת עצם נכלל באלהים ואצילות אלהית, ובמובן זה היא „בת-אלהים". כאן אנו נפגשים ברעיון „הלוגוס". רעיון זה נתפתח אחר-כך אצל פילון, והנוצרים סגלו אותו למושג-ההגשמה שלהם. המשיח הוא ה„לוגוס", בן-האלהים, הרעיון העולמי. ומשום ש„לוגוס" פירושו „דבר" על-כן מתחיל האיונגליון הרביעי (של יוחנן): „בראשית היה הדבר והדבר היה את אלהים ואלהים היה הדבר"; ובפסוק י"ד (שם, א') נאמר: „והדבר נהיה בשר וישכון בתוכנו ונחזה כבודו ככבוד בן יחיד לאביו רב חסד ואמת". אלה הם מושגים, שאפשר לכנותם בשם חצי-אליליים: הם פרי הזדווגות היהדות אל היונות; ואריסטובלוס היה מן הראשונים, שהשתדלו ב„זווג" זה.

בזה יש כבר סימני נטיה לפשר בין היהדות וההילֵיניות, שהיתה צריכה להביא לידי סינתיזה עליונה, שתעשה שלום בין שתי הקולטורות

כדי שלא תבואנה לידי התנגשות. אבל סבות שונות, פנימיות וחיצוניות, נתנו להיסטוריה נטיה אחרת—וההתנגשות מוכרחת היתה שתפרוץ.

60 §. מַנֵיתוֹן הַמִּצְרִי (לערך 270—250).

סמוך בזמן להיקאטיאוס היוני שדבר בשבח היהדות, חי כומר מצרי אחד, מניתון (לערך 270—250 בימי תלמי פילאדילפוס). הוא היה בעל השכלה יונית וידע לשון יונית. הוא כתב את תולדות העם המצרי (Aἰγυπ-τιακά), שבהן נגע בתולדות אותם העמים, שהמצריים באו במגע עמהם. הוא מוסר גם ספורים מהלכים בין המצריים על היהודים, שכנראה אף הוא עצמו אינו מאמין בהם ביותר. הספורים הללו נמסרו לנו ברובם ע"י יוסף פלאוויוס (בספרו „נגד אפיון"). הספור האחד (שם, א, י"ד—ט"ז) יש לו ערך היסטורי; האֶגיפּטולוגיה החדשה מקיימת אותו. השני (שם, כ"ז—כ"ז) היא אגדה משונה, שלפי דברי מניתון עצמו הוא מוסר אותה מפי השמועה, והיא אנטישמית כולה (מפני אגדה זו נחשב מניתון לאנטישמי הראשון בעולם). בספור הראשון, ההיסטורי, שגם הוא מלא, כמובן, קשוטים אגדיים, הוא מדבר על דבר ההיקסים (Hyksos) (עיין למעלה, § 1), שעלו על מצרים וכבשוה ומשלו בה ארבע מאות שנה. אחר־כך גורשו משם על ידי מלך אחד, תוטמוסים (Thutmosis) ועלו לסוריה ובנו בארץ, שנכבשה על־ידם ושעכשיו היא נקראת „יהודה", עיר, שקראו לה בשם ירושלים—. הספור היסטורי הוא, כאמור, אבל יש מקום לפקפק, אם בכלל מכוון הוא ליהודים ביחוד. אפשר שה„היקסים" ההם היו העברים ואפשר שהיו שמיים אחרים. הדבר הראשון הוא יותר קרוב לאמת, לפי ידיעותינו ההיסטוריות עכשיו.

הספור השני הוא אגדה משונה, שאין לה שחר. היא מספרת: אחד ממלכי מצרים, אמינופים (אַמֶנְ־הוֹטֶפּ), בקש לראות את האלים. אסטרולוג אחד אמר לו, שלתכלית זו הוא צריך לגרש ממצרים את כל המצורעים. אמינופים מצוה, שכל המצורעים, שמונים אלף איש במספר, ישלחו לעבוד במחצבי־אבנים. כעבור זמן ארוך בקשו המצורעים מפרעה, שירשה להם להתישב באיזו עיר. האסטרולוג, שעל־פי עצתו גורשו המצורעים, השאיר אחריו (אחרי שאבד עצמו לדעת מיראתו את נקמת האלים) נבואה בכתב, שהאלים כועסים על פרעה על שלא השמיד את המצורעים ושעתידים המצורעים להתחבר עם עוד עם אחד ולמשול במצרים שלש־עשרה שנה. נבואתו נתקיימה אחר־כך. המלך נתן להמצורעים על־פי בקשתם את העיר Auaris (שנבנתה ע"י ההיקסים בשעתם). הם בצרו את העיר ומרדו אחר־כך במלך מצרים אחרי שהתחברו עם העם היושב בירושלים, צאצאי ההיקסים. בראשם עמד כומר אחד, אוסרסיף (Osarsiphos). הם משלו במצרים שלש־עשרה שנה. ואחר־כך הוציאם אוסרסיף ממצרים, נתן להם

חוקים חדשים ולמדם לבזות את מנהגי המצריים. ואוסרסיף זה שנה את את שמו לשם Moyses—משה (עיין למעלה, § 1).

וכך התחילו מבצבצים סימני־שנאה בין היהודים והעולם ההיליני. ספורים כאלה הם „פרחיה״ הראשונים של שנאה לאומית זו, שבִּגְרה אחר־כך „פירות״ מרים.

היהודים היו נבדלים ושונים מכל העולם ההיליני. שונים היו במנהגיהם—ובכן הרי הם „ברברים״. שונים היו בחיי־משפחתם: לא היו מתחתנים בנכרים, לא היו אוכלים עמהם על שלחן אחד—ובכן הרי הם שונאי־אדם (מיזאנטרופים). שונים היו באמונתם: הם מאמינים באל מופשט, שאין לו דמית וצורה—ובכן הם אתיאיסטים. ושונים ומובדלים היו בכלל—הרי הם מצורעים, שמקומם מחוץ למחנה של שאר הגויים.

השנאה ליהודים הלכה הלוך וגדול. ליהודים היתה אז השקפה שנתבגרה על החיים והעולם, בשעה שהשקפת היונים היתה אז—ילדות ב ל ת י־תמימה, ילדות בלי חן־הילדות. לאומה היהודית היתה הכרה פנימית, שהיא העם היחידי בעולם, שיש לו תורת־אמת; והיונים הרגישו, שהיהודים משקיפים עליהם „מלמעלה למטה״. וביניהם לא היו אז אנשים עמוקים, שיחקרו אחר סבת הדבר. על־כן היו השנאה והקנאה, שנצברו מעט מעט בלבבות ונעשו לחֵמה כבושה, סוף סוף מוכרחות לפרוץ החוצה.

והן פרצו וקבלו צורות שונות בארץ ובחוץ־לארץ: אנו עומדים לפני רדיפותיו הדתיות של א נ ט י ו כ ו ס אֶ פ י פ אַ נ ס ביהודה ולפני הפרעות ביהודים בשאר ארצות.

שעור תשעה־עשר.

רדיפות אנטיוכוס אֶפיפאנס ומרידת החשמונאים.

61 §. המקורות.

עד שאנו באים לדבר על ראשית תקופת החשמונאים, נקדים בקצרה דברים אחדים על המקורות, שמהם אנו שואבים את ידיעותינו בכל הנוגע לתקופה זו. ואלה הם המקורות:

א) דניאל. ספר זה הוא אחד מן המקורות היותר חשובים לידיעת תקופת־החשמונאים, מפני שנכתב, כמו שנראה להלן, ע"י עד־ראיה. בספר זה מתוארות מלחמותיהם של „מלכי הנגב" (מצרים) עם „מלכי הצפון" (סוריה) ומעשיו של אנטיוכוס IV אפיפאנס בא"י. באריכות נדבר על ספר זה במקומו (עיין למטה, § 64).

ב) חשמונאים א'. ספר זה נכתב, כפי הנראה, בשנת 100—90 לפני ספה"נ, בימי אלכסנדר ינאי. במה שקדם להרדיפות הדתיות היותר גלויות של אנטיוכוס אינו עוסק כמעט כלל. הוא מתחיל בתחלת המרד ומסיים ביוחנן הורקנוס: „ויתר מעשי יוחנן ואת המלחמות ואת כל הגדולות אשר עשה וכו' הלא הם כתובים על ספר דברי הימים לכהנים הגדולים למן היום, אשר הוקם לכהן תחת אביו עד יום מותו" (חשמונאים א', סוף הספר). על־כן בודאי נתחבר בימי אלכסנדר ינאי, כאמור. לאחרו עד ימי כבוש פומפיוס אי־אפשר, מפני שהוא עדיין חושב את הרומיים לעם מעולה ואת הבריתות עמהם—לאושר גדול. ואפילו לחשוב, שנכתב בימי שלום־ציון המלכה, אשת אלכסנדר ינאי, אי־אפשר מפני שבימיה כבר משלו הפרושים בארץ, ואילו חשמונאים א' קרוב יותר ברוחו להצדוקים.— בנוגע לאופן הרצאתו יכול רק מלכים א' להשתוות אליו. סגנונו פשוט וקל להבין. לא אגדות יש בו, אלא עובדות היסטוריות, מופרזות קצת, כמובן, כיאה להיסטוריה של נצחונות לאומיים, אבל לא יותר. הכל נעשה בו בדרך הטבע, אף־על־פי שה' הוא מסבב את הכל. גבורת־מלחמה ותחבולות דיפלומאטיות תופסות בו מקום בראש. כפי הנראה, היה מחברו „כרוניגרף־של־החצר", „היסטוריוגראַף רשמי" (Reichshistoriograph), כמו שאומר נייגר.

בכל מקום הוא מטעים, שתשועת ישראל מידי שונאיו יכולה היתה לבוא רק על ידי בני-מתתיהו. כשהשאיר יהודה המכבי את יוסף בן זכריה ועזריה, בשעה שהלך למלחמותיו, והם נלחמו כדי לעשות להם שם ולא הצליחו, בא מחבר חשמונאים א' ומפרש, שסבת מפלתם היא—מה ש„לא היו מזרע האנשים, אשר בחר ה' בהם לתת בידם תשועה לעמו", כלומר, מזרע החשמונאים (חשמונאים א', ה', נ"ו—ס"ב). לתחית-המתים אין בספר חשמונאים א' אפילו רמז (מה שיש ויש בחשמונאים ב', י"ב, מ"ג—מ"ה או ב„כתובים אחרונים" נ"ח—ס'). אפשר שהיה מחברו צדוקי, אבל אפשר גם זה, שהיה חוץ לכתות ורק מקורב-למלכות ואדם בקי ב„מדיניות הריאלית", שאינה סומכת על נסים ועל אמונות שלמעלה-מן-הטבע. כי היה חכם מדיני יש לראות גם מידיעותיו הרחבות בדברי ימי העמים—.

ספר השמונאים א' נכתב תחלה עברית, ואוריגינס עדיין ראה את המקיר העברי שלו, שלפי דבריו נקרא Σαρβήθ Σαβαναιέλ (אולי-שרבים בני-אל). לתוך הקנון לא נתקבל, לדעתי, לא רק מפני שהפרושים, מסדרי כה"ק, שנאו את החשמונאים, שנהפכו לצדוקים מימי יוחנן הורקנוס ואילך, אלא מפני שהוא משבח את הרומיים יותר מדאי (חשמונאים א', ח' ועוד) אחרי שנכתב עוד לפני פומפיוס, כאמור למעלה.

ג) חשמונאים ב'. ספר זה, להפך מן הראשון, מלא אגדות וספורים מפוקפקים ויש בו הרבה ריטוריקה. הוא אינו ספר אוריגינאלי, אלא קצור ספרו היוני של יאזון (ישוע) מקירינה (חשמונאים ב', ב', ב"ג אי כ"ה). מתתיהו אינו נזכר בו כלל. הוא מסיים בנצחונו של יהודה על ניקנור. הוא אינו יודע את ההיסטוריה שאחרי נצחונו של יהודה (כך, למשל, הוא אומר, שאחרי הנצחון על ניקנור נשארה ירושלים תמיד בידי היהודים). אבל יש לספר זה ערך מרובה בכל הנוגע להיסטוריה, שקדמה להתנפלותו של אנטיוכוס אפיפאנס על ירושלים,—מה שחסר בחשמונאים א'.

ד) קדמוניות היהודים של יוסף פלאוויוס. על הפרקים הנוגעים לתחלת תקופת חשמונאים שבספר זה אין להרבות דברים מפני שהם כמעט תרגום פשוט מחשמונאים א'.

ה) מלחמות-היהודים. בפרקים הראשונים של ספר זה מסופרים המאורעות, שקדמו להתנפלותו של אנטיוכוס, ומעשי מתתיהו, יהודה ויונתן, הכל בקצור נמרץ. התכונה המיוחדת של ספר זה היא—מה שהוא שם לב ביותר להמסבות המדיניות ולא הדתיות-הרוחניות, ולפיכך יש בו ידיעות ורשומים חדשים, שאין בשאר המקורות: נזכרים „בני-טוביה" וערכם במאורעות הללו, מרומזת ההתנגדות שבין בעלי ברית-התלמיים ובעלי ברית-הסיליקיים. זבעיד שדניאל וחשמונאים א' מראים על היסוד והסבה הדתית שבמלחמותיהם

של החשמונאים, מראות „מלחמות-היהודים" כמעט רק על היסוד המדיני שבדבר, על המלחמה בעד השלטון *); מובן, שיש כאן נטיה יתרה כלפי צד אחד, אבל אין שום ספק בדבר, שגם היסוד המדיני שבמאורעות הללו, שאותו מטעימות „מלחמות-היהודים", ראוי הוא לתשומת-לב מיוחדת.

ו) מגלת-תענית. „מגלה" זו יש בה שני מקורות: המקור הארמי זהוא קדום, והמקור העברי (מה שנקרא „באור למגלת תענית") והוא מקור מאוחר הרבה (בהוצאותינו נתערבבו המקור הארמי והעברי זה בזה). בתלמוד מובאות ברייתות („תניא"), שאנו מוצאים אותן לא רק במקור הארמי, אלא אף ב„ביאור" העברי, אבל קרוב לודאי, שלא התלמוד שאל אותן מן הביאור אלא הביאור מן התלמוד.

אלה הם המקורות, שמהם שואבים אנו את ידיעותינו מתקופת-החשמונאים.

§ 62. היהדות והיוונות בערב תקופת החשמונאים.

בה במדה שהתקרבו היהדות והיוונות זו לזו והכירו זו את זו—בה במדה היתה ההתנגשות שביניהן הולכת וקרבה. מוכרחת היתה לבוא מלחמה מכרעת, שתפתור בפעם אחת את השאלה: יהודה או יון!—. ופגישה-מכרעת זו היתה יכולה לבוא רק ביהודה, כי לא הרי היחס שבין היהדות והיוונות בחוץ-לארץ כהרי היחס שביניהן ביהודה. חוץ-ליהודה, אפילו בערים ההילניות של שאר ארץ-ישראל, קדמה היוונות להיהדות. אף-על-פי שגם היא היתה במצרים וסוריה גרה ונכריה, גם היא באה לכאן מן החוץ—מיון, אף-על-פי-כן נתבססה כאן תחלה מסבות שונות והכתה שרשים עמוקים בארץ עוד קודם שבאה היהדות, באופן שזו האחרונה באה כבר כ„צרה" להראשונה. לא רק במקומות רחוקים, אלא גם בעזה, היושבת כמעט בטבורה של ארץ-ישראל, היתה היוונות חזקה מן היהדות, מפני שעוד לפני אלכסנדר מוקדון באה בקשרי-מסחר עם הישובים היוניים ועוד בימי מלכות-פרס נטבעו בה מטבעות יוניות. במקומות באלה היו המוני היהודים מושפעים במדה מרובה מן ההילניות, מדברים יונית מיוחדת, מין ז'רגון יוני. במקומות כאלה אי-אפשרית היתה מלחמה מכרעת בין היהדות בין ההילניות, שתסיים בנצחונה של הראשונה, כי היוונות היתה כאן חזקה הרבה יותר מן היהדות. ואפילו באלכסנדריה של מצרים, שהיהדות היתה שם חזקה מבמקומות אחרים, לא היתה מלחמת היהדות והיוונות, מלחמה גלויה ומכרעת, יכולה לבוא: היהדות וההילניות היו מן הצד הפורמאלי שוות זו לזו בזכויותיהן, שהרי באלכסנדריה דרו היהודים משעה

*) כפי הנראה, שאב פלאוויוס את ידיעותיו שב„מלחמות-היהודים" ממקור יוני; אולי מפוליהיסטור הנזכר למעלה(§ 50)או מניקוליום הדמשקי (Nicolaus Damascenus)— סופר דברי-הימים בחצרו של הורדוס.

שנבנתה, ושתיהן היו חזקות: היהדות לא היתה יכולה להשמיד את היונות והיונות—את היהדות. ולפיכך יכלה להיות שם רק תסיסה תמידית בין היהדות והיונות, שמלבד פרעות ביהודים (בימי קיום קאַליגולה) לא הביאה כלום. רק בתקופה אחת פעלה היהדות האלכסנדרונית הרבה—בתקופת הנצרות: אלמלא היא, לא היתה הנצרות מתפשטת בעולם היוני-הרומי... לא כן ביהודה: שם היתה היהדות תושבה, „אבטוכתונית". מימי עזרא ונחמיה, הודות לעבודתם הגדולה של הסופרים ושאר אנשי-המעלה, התבצרה היהדות היטב; היא חדרה לתוך-תוכו של העם ונעשתה לעצמו ובשרו, לחלק מבשרו ודמו. ולפיכך לא היתה היונות יכולה לחדור לתוך נפשו של ההמון ביהודה ולהכות בה שרשים. רק האריסטוקראטיה היהודית, שבאה במשא-ומתן מסחרי או מדיני עם היונים, היתה להוטה אחרי היונות (יוסף בן טוביה וכדומה); העם בעצמו נשאר בטהרתו. והילכך, כשבא אנטיוכוס אפיפאַנס ובקש להטיל על יהודה את ההיליניות בחזקה, יצאו המוני-העם נגדו בגלוי תחת פקודתם של החשמונאים. אפשר, שאילמלא בא אנטיוכוס בכח, היתה ההילינ יות מתמזגת מעט מעט ביהדות, כמים הללו שמתמזגים ביין, ואפילו העם לא היה מרגיש בדבר. אבל אנטיוכוס בא בזרוע,—ועל-כן יצאו נגדו החשמונאים בעזרת העם והפסיקו את ה„מזיגה" פעם אחת גם-כן בזרוע: הם גרשו את ההיליניות לגמרי והיהדות נשארה טהורה כמו שהיתה תחילה. ואז מתחלת היהדות להתפתח התפתחות עצמית—מתחלת המשנה, שנעשתה לחלק העיקרי של התלמוד. ועל-כן לא מקרה, לא אֶפיזודה בלבד היא מלחמת החשמונאים בדברי ימי-ישראל, אלא מאורע גדול, שגרר אחריו התחלת תקופה היסטורית חדשה.

§ 63. ההיסטוריה שלפני המרד.

בשנת 175 נהרג סיליקוס IV ע"י שר-צבאו היליודורוס. אחיו הקטן אנטיוכוס היה אז ברומא בתור „בן-תערובות" ונתגדל שם. החנוך הרומי השפיע הרבה על אנטיוכוס זה: הוא נטע בלבו אהבה עזה ליונות ושאיפה גדולה לכבוד וגם נתן לו ידיעה הגונה בטכסיסי-מלחמה.— אין לקבוע, אם בידיעתו של אנטיוכוס נהרג אחיו או לא. יש אומרים, שידע מזה, ולא עוד, אלא שהשתתף בזה בעצמו, כדי לרשת את כסאו אחריו. לנו ידועה רק העובדה, כי מיד אחרי שעלה על כסא-המלוכה הרג את הילידורוס, כדי שלא לתת מקום לחשוב, שהוא בעצמו לקח חלק במעשיו ודעתו נוחה מהריגת אחיו.

לאנטיוכוס זה הרביעי קראו „אֶפיפאַנס", או „תיאוס אפיפאנס", שפירושו „הופעת אלהים בארץ בצורת אדם", ובמצרית נקרא Horus, שהוא סמל השמש הצעירה, המופיעה בכל בוקר ממזרח. היונים היו מתרגמים מלת

„אפיפאנס": „בהיר ומשכיל" (אתיניאוס בשם פוליביוס). הוא היה אדם זר ומשונה מאד. כאראַקטיריסטיקה יפה של אנטיוכוס נתן לנו בן־זמנו פוליביוס (לערך 210—127 לפני ספה"נ). אנטיוכוס לא היה שוטה כלל. הוא היה בעל כשרונות מצוינים, אלא שהיו בו שגעונות משונים. הוא בקש תמיד להראות כאוריגינאלי, כמיוחד במינו. הוא היה לובש בגדי האל באַככוס ועובר בחוצות; היה בא אל הזהבים לראות ולהתנסות בעבודתם; היה בא פתאום אל המשתאות של הצעירים העליזים; בתור מנגן ומזמר היה בא אל רחוב־העיר כדי לבקש משרה קטנה,—כאילו היה מצטרך לכך; היה עובר בחוצות ומשליך מטבעות לכל צד; היה בא אל בית המרחץ של דלת־העם וסך עצמו ואחרים בשמנים טובים ויקרים מאד,—ועוד „שגעונות" כאלה. ולפיכך אמר עליו פוליביוס הנזכר (כך מספר אתיניאוס בשמו), ש„על־פי מעשיו" הוא ראוי לא לשם „אפיפאַנס" Ἐπιφανής—משכיל), אלא „אפימאנס" Ἐπιμανής—משוגע). מטבעו לא היה רע. במה דברים אמורים—כשלא היה פוגש מכשולים על דרכו להפיק זממו; אך מכיון שאיזה דבר או איזה אדם היה נצב לו לשטן על דרכו—מיד היה נהפך לחיה רעה. אפשר לצייר, מה היה ערכו של עם זר בעיני משוגע כזה. עם יהודה היה אצלו פרה חולבת ולא יותר. ארץ־ישראל נתעשרה בימים אלו הרבה, וממילא נתעשר גם המקדש—ואנטיוכוס בקש להוריקו. מלבד זה, מאחר שהיה „משכיל", חשב את עצמו, ככל ה„משכילים" בכל הזמנים, ל„נושא־הקולטורה", שתעודתו וחובתו הן — ליון את כל העולם ולהכניס את כל יושבי־מלכותו תחת כנפי היונות. בזה דמה לאלכסנדר מוקדון בשעתו, אלא שחסרה לו הרחבות והטאַקט של אלכסנדר, חסרה לו הגאוניות של זה. אבל חפצו לא הצליח בידו: הוא לא ידע, שלא ככל עמי המזרח—עם היהודים.

אנו פונים אל המצב הפנימי של יהודה ואל המפלגות, שהיו בה בזמן ההוא.

בספר חשמונאים נזכר הרבה פעמים השם „חסידים". בתרגום היוני, שרק הוא נשאר בידינו, אין מלה זו מתורגמת יונית, כשם עצם כללי, אלא היא נעתקת כלשונה בעברית בתור „טרמינוס טכניקום"—Ἀσσιδαιοι במקום אחד (חשמונאים א', ב', מ"ב או מ"ה) יש גם Συναγωγὴ Ἀσσιδαιων שהיא תרגום מדויק של „קהל חסידים" שבתהלים (קמ"ט, א'): „תהלתו בקהל חסידים". „חסידים" נזכרים גם־כן בתהלים ע"ט, קמ"ח ועוד, וכבר אמר רנ"ק בספרו „מורה נבוכי הזמן" (הוצאת לבוב תרי"א, שער י"א, עמוד 131—132), שמזמורים אלו בימיהם של החשמונאים נאמרו (עיין למטה, § 65),—וגם בבן־סירא העברי (נ"א, י"ב, הוספה ט"ו). מזה נראה, שעוד לפני תקופת החשמונאים היתה בירושלים כתה אחת ו„קהל חסידים" שמה, שהיתה

נלחמת עם המתבוללים המתיונים, או ההיליניסטים, בעד החיים העבריים הטהורים. וה„חסידים" הללו הם הם שנלחמו אחר־כך תחת דגלו של מתתיהו חשמונאי בעד חירותו של עם ישראל. לאומיים גמורים היו החסידים, אבל צריך להוסיף, שכל לאומיותם היתה רק עד כמה שהדבר היה נוגע אל חירות־הדת, ומכיון שהשיגו חירות דתית, שוב לא רצו להלחם (חשמונאים א', ז', י"ג). הם היו יורשיהם האמתיים של ה„סופרים" ומהם יצאו אחר כך האיסיים: חסיד" הוא בארמית „חסא", ברבים „חסן", „חסיא", שעל פיהם נקראים האיסיים ביונית Εσσαιοι (חסיא), או Εσσηνοι (חסין). בתלמוד אין מלת „אסיים", שהרי אין מלה זו אלא הבטוי היוני של השם הארמי, שבעברית הוא חסידים; ו„חסידים הראשונים" נזכרים במשנה, בתוספתא ובברייתא כמה וכמה פעמים (על ה„איסיים" נדבר להלן, מימי יוחנן הורקנוס ואילך).

לעומת ה„חסידים" שבימי החשמונאים עמדו ההילינסטים (המתיונים) או „מפירי־הברית". חלוקה זו, לחסידים ולהיליניסטים, היתה רק בתוך האריסטוקראטיה היהודית. אל החסידים נלותה כל האריסטוקראטיה המלומדת ו„כלי־הקודש" ואל המתיונים — האריסטוקראטיה הממונית והפקידותית, שהיתה באה במשא־ומתן מסחרי ומדיני עם היונים (בני־טוביה וחבריהם). מן הכהנים המתיונים יצאו אחר־כך הצדוקים והבייתוסים. מובן מאליו, שהחסידים היו קרובים אל העם הנאמן למסורת־אבות יותר מן ההילינסטים והשפיעו עליו יותר מהם. ולפיכך, כשבא אנטיוכוס להלחם בדת־יהודה והחסידים יצאו נגדו, נלוה העם אל החסידים.

בשנת 175, בשעה שנעשה אנטיוכוס הרביעי אפיפאנס למלך, היה הכהן־הגדול שבימים ההם, חוניו השלישי, כפי הנראה, באנטיוכיה, ואח היה לכהן־דול זה וישוע שמו, ששנה את שמו העברי ליוני — יאזון. דבר זה יש בו די להראות את טיבו של אחי־כהן־גדול זה: הוא — מתיון במלוא מובן המלה. הוא השתמש בזה, שלא היה אחיו בביתו, כדי להכשיר לעצמו את הקרקע לכהונה־גדולה. בשנת 174 נסע לאנטיוכיה וספר למלך, שאין חוניו אחיו מסור להיונות — וכל זמן, שלא תהיה היונות שלטת בארץ־ישראל, לא יכנע העם העברי לפני מלכי סוריה וינהה אחרי מלכי־מצרים. ולפיכך הוא מציע לפני המלך, שימסור לו את הכהונה־הגדולה והוא ישתדל לחנך את העם ברוח היונות ויטע בלבו אהבה ואמונה למלכי סוריה. וסכום עצום הוא מציע לגנזי־המלך — ובלבד שירשה לו ליסד בירושלים גימנסיון (בית־ספר של התגוששות) ו„אֶפביון" (מקום־טכסיסי־מלחמה לצעירים). אנטיוכוס, שהיה „משכיל" יוני ושהצטרך לכסף, נתרצה לכך בשמחה רבה ומסר ליאזון את הכהונה הגדולה. ועוד בקשה היתה לו ליאזון: „לרשום את הירושלמים בתור אנטיוכיים", כלומר, לתת ליושבי־ירושלים את התואר ואת הזכיות של יושבי־אנטיוכיה, עיר־המלוכה של הסורים. בבקשה זו נתגלתה כל הכונתם

האמתית של ה„משכילים" המתיונים שביהודה: חוץ מן החנופה השפלה שבה, הרי היא מוכיחה, שבִּכְּרו עיר זרה וחדשה לגמרי על העיר הקדושה לעמם כאלף שנה. כמובן, הרשה אנטיוכוס גם דברים אלו בשמחה רבה. ועד מהרה נראו בירושלים נערים עבריים, שהיו מצוינים לפנים בצניעותם היתרה, יוצאים ערומים להלחם זה בזה. דבר זה הביא לידי מנהגים מגונים שונים. כך, למשל, התחילו הצעירים היהודיים מושכים בערלתם, כדי שלא להתבייש בפני היונים. דבר זה התפשט אחר־כך מאד בימי אדרינוס קיסר ונקרא ביונית Epispasmos (משיכה־בערלה), אלא שמה שעשו בימי אדרינוס מתוך אונס, עשו בימי אנטיוכוס ברצון... והדבר הגיע לידי כך, שאף כהנים עובדי עבודת־הקודש בבית מקדשו של אלהי ישראל התחילו עוזבים את עבודתם ויוצאים לראות בנלחמים בזירה; ולא רק היו באים לראות במלחמות אלו בלבד, אלא אף היו משתתפים בהן...

יאזון נהג בכהונה גדולה שלש שנים (174—171). במקדש עצמו לא שנה כלום. כל העבודה נשארה כמו שהיתה קודם לזה, אלא שבירושלים נהגו מנהגי היונים. באמת לא בקש יאזון להשמיד את היהדות, כשם שלא בקשו דבר זה גם שאר המתיונים (אגב: יש לנו רק ספרי מתנגדיהם של המתיונים, ולא ספרי המתיונים עצמם, ולפיכך אין אנו יכולים להיות אוביקטיביים כל צרכנו). כי ההתיונות היתה ריאַקציה מוכרחת, מחויבת בטבע הענינים. אחר שנחתמו כתבי־הקודש אי־אפשר היה ליצור כלום: „ויותר מהמה, בני, הזהר עשות ספרים הרבה". „סבל־הירושה", אם אפשר לומר כך, היה מעיק יותר מדי על העם. קשה היה לחיות על־פי הישן בלבד בשעה שהכל נשתנה מסביב. הקדמונים דכאו בגדלם את הדורות הבאים אחריהם: כשרצה בעל ספר דניאל לאמר דבר חדש, היה מוכרח לשים את דבריו בפי „דניאל" קדמון... וקהלת היה צריך להשתמש ב„פסידונים", שיתן מקום לאמונה, שספרו נכתב על ידי „בן דוד". החומה הדתית, שבנו על יהודה עזרא ונחמיה, הביאה לידי אדיקות יתרה בישן. ביחוד סבלו מאדיקות זו האריסטוקראטים שבעם,—אותם האריסטוקראטים, שהיו באים במשא־ומתן תמידי, מדיני ומסחרי, עם היונים וראו את חייהם החפשים והיפים, שאין דינים דתיים מעיקים עליהם. אריסטוקראטיה זו לא יכלה להשתרע על המצע הצר של היהדות ה„סופרית" ומוכרחת היתה לצאת במחאה נגדה. ריאקציה קיצונית היתה צריכה להיות תוצאתה של הקיצוניות הדתית; וריאקציה זו היתה ההתיונות. וככל ריאקציה היתה גם זו קיצוניות־שכנגד: היא התיחסה בשלילה קיצונית לכל הישן, אף להטוב המרובה שבו. גם ה„משכילים" שלנו, לוחמי ה„השכלה" בשנות השבעים של המאה שעברה, התיחסו בשלילה קיצונית אל היהדות, משום שגם להם צר היה המקום בחלל הישן שבה. אבל יחד עם זה אין לשכוח גם־כן, שלא את הטוב

שביונות קבלו המתיונים מן היונים, אלא את היפה שבה, את החיצוניות: לא את הפילוסופיה של אפלטון ואריסטו', אלא את המלבושים ואת ההתגוששויות ואת המשתאות הפרועים. והגיע הדבר לידי כך, שיאזון, הכהן-הגדול בירושלים, שלח שלש מאות אדרכמונים (דרכמות) לשם קרבנות להרקולס שבצור, שהיו עושים לכבודו חג אחת לשלש שנים. ומענין הדבר, שהשליחים, ששלח על-ידם את הכסף ושהיו בעצמם מתיונים, לא נועזו לעשות מעשה כזה ועמדו ומסרו את הכסף לבנין ספינות. כל-כך היתה חזקה באומה ההתנגדות לעבודת-האלילים!

כך היה מצב הדברים ביהודה עד שנת 171.

בשנת 171 שלח יאזון את המס השנתי לאנטיוכיה בידי איש אחד מאנשי-שלומו ומינילאוס שמו. מי הוא מינילאוס זה—אין אנו יודעים. יש אומרים, שהיה אחיו של שמעון שר הבירה (עיין למעלה, § 52) והיה משבט בנימין (השוה חשמונאים ב', ד', כ"ג או כ"ה אל ג', ד'). אבל קשה להאמין, שאדם פשוט, לא מזרע אהרן, יבקש ויקבל את הכהונה הגדולה. איך שהיו מדותיהם של המתיונים מקולקלות—לידי דבר כזה עוד לא הגיעו. וחוץ מזה, אילמלי היה הדבר כך, היו ספרי החשמונאים ודניאל "מרעישים עולמות" על זה, שהכהונה הגדולה נמכרה בכסף לאדם שלא מזרע אהרן, ולבסוף אין שם אף זכר לזה. פלאוויוס אומר (קדמוניות, י"ב, ה' ואילך), שמינילאוס נקרא בשם חוניו בעברית והיה אחיו של ישוע-יאזון; אבל הרי יאזון היה אחיו של חוניו השלישי, ואם-כן היו לשמעון, אביו של יאזון, שני בנים ששמם חוניו,—וזה לא יעלה על הדעת. יותר נכונה היא דעתם של הרצפלד ודרנבורג (עיין "משא ארץ-ישראל", דף י' הערה [2]), שתחת "בנימין" צריך לקרוא "מנימין". "מנימין" הוא אחד מן המעמדות של הכהנים במקדש, וממעמד זה היה שמעון שר-הבירה ואחיו מינילאוס; ולפי זה היה גם מינילאוס כהן, אך לא מזרע הכהנים הגדולים (בני-צדוק), ואם-כן אין העבירה גדולה כל-כך, אם בקש את הכהונה הגדולה: סוף-כל-סוף הלא גם החשמונאים היו רק כהנים הדיוטים ולא מבני-צדוק, ואף-על-פי-כן נעשו לכהנים גדולים; ואף מינילאוס מכהן הדיוט נעשה לכהן גדול (171—170).

אם יאזון היה רע, היה מינילאוס רע ממנו שבעתים, בתחלה השאיר עוד את העבודה במקדש כמו שהיתה, אבל מעט מעט התחיל מזלזל בכבוד המקדש בכלל. כשלא היה לו במה לשלם את המס העצום, שהבטיח לאנטיוכוס, לקח את הכסף, שהיה מונח לפקדון במקדש, ויצא לאנטיוכיה כדי למסרו למלך. מינילאוס ידע, שהעם יתרעם על זה, ועל-כן השאיר בירושלים את ליזימאכוס, שלא היה טוב ממנו. ואמנם, העם התמרמר על נבלה זו, שלא נשמעה כמותה בימי בית שני, והתחיל מסקל באבנים את חיליו של ליזימאכוס. אז יצא ליזימאכוס בראש חילו והרג

שני אלפים יהודים. בה בשעה עשה מינילאוס באנטיוכיה עוד נבלה אחת. חוניו השלישי, שנדחה ממשמרתו עוד על־ידי יאזון, היה יושב אז באנטיוכיה ומשתדל לפני המלך, שישיב אותו על כנו; וכשבא מינילאוס, שבכלל היה חוניו לצנינים בעיניו בתור טוען בעל זכיות אמתיות, הוכיח חוניו על שמעל בקודש, וכדי שלא יהרגהו מינילאוס ברח לדפני (Daphne) של אנטיוכיה והסתתר במקדשם של אפולון וארטמיס (דיאַנה). שנבנה זה לא כבר על־ידי אנטיוכוס אפיפאַנס; הוא אחז בקרנות המזבח ולא יצא משם ולכל הבאים היה מספר על־דבר חלול־הקודש של מינילאוס. מובן, שלא היה דבר זה נעים למינילאוס כלל. מה עשה? — הלך ושכר את אנדרוניקוס, שיהרוג את חוניו בערמה. אנדרוניקוס נכנס למקדש והבטיח לחוניו כ„הן־צדקו", שלא יהרגהו ושמותר לו לצאת מן המקדש. זה האמין לו, ומיד כשיצא הרג אותו אנדרוניקוס מחלל־השבועה. כל אנטיוכיה התמרמרה על זה, ובעל־חשמונאים ב' מספר, שאנטיוכוס אפיפאַנס, שלא היה באותה שעה באנטיוכיה, בכה בשעה שנודעה לו רציחה זו וצוה להרוג את אנדרוניקוס (עיין למעלה, § 52, השגת ווילהויזן).

בשנה שאחר זו, בשנת 170, הלך אנטיוכוס להלחם על מצרים. שם מלכו אז שני אחים, תלמי פילומיטור ותלמי פיסקון, שמפני קטנותם היתה אמם קליאופטרה מנהלת את כל עסקי המלוכה. אף־על־פי ש„צדדי" שני האחים היו נלחמים זה בזה תמיד, השלימו ביניהם מפני הסכנה הגדולה, שהיתה צפויה למצרים מאנטיוכוס; ואף־על־פי־כן נצחם אנטיוכוס ועשה את מצרים כמעט כפופה לו. בשעת מלחמה זו יצא קול בירושלים, שאנטיוכוס נהרג. היהודים, כמובן, שמחו למפלתו. יאזון, שברח מפני מינילאוס לארץ בני־עמון, בא לירושלים ונתקבל מן העם, שהיה שונא את מינילאוס עוד יותר, בכבוד גדול ובשמחה רבה: סוף־סוף היה הוא כהן גדול מבני־צדוק והיה נאמן יותר לכהונתו הגדולה. מינילאוס הלך לקבול על יאזון לפני המלך. אנטיוכוס ראה בזה מרד גלוי והתרסה כלפי שלטונו, ושכור־נצחון התפרץ לירושלים (סוף 170) ועשה שם טבח גדול *), נכנס לבית המקדש ובזז את המנורה בעלת שבעת־הקנים, את מזבח־הקטורת ואת שלחן לחם הפנים וגם שמונה־עשרה ככר כסף, ומינילאוס היה מנהלו ומורה־דרכו בקודש...

בשנת 168 הלך אנטיוכוס עוד הפעם למצרים להלחם ועוד הפעם נצח. הפעם בקש אנטיוכוס לשעבד את מצרים לגמרי ולספחה אל ממלכתו. אבל דבר זה לא היה לפי רוחה של רומי: היא לא רצתה, שסוריה תתחזק על חשבונה של מצרים, כי שתי ממלכות חלשות ונלחמות זו בזו היו טובות לעניניה מממלכה אחת תקיפה. ולפיכך צותה על אנטיוכוס ע"י

*) לדעת ווילהויזן, לא הרג אנטיוכוס הפעם שום אדם ורק חלל את המקדש.

צירה פופיליוס לֵינאס (Popilius Laenas), שיסלק את ידיו ממצרים או— יחשב לאויבה של רומי. אנטיוכוס אמר, שיתישב בדבר, אבל לינאס עג סביבם עוגה במטהו וקרא אל אנטיוכוס: Entautha bouleuou! („כאן—בשעה שאתה עומד בחוג זה—התישב!"). אנטיוכוס הוכרח להכנע, אבל חמתו בערה בו וצריך היה לשפוך אותה על איזו אומה משיעבדת לו: רומי יכולה לעשות בו מה שהיא רוצה והוא יכול לעשות ביהודה מה שהוא רוצה. והיהודים הרי שמחו לאידו והרחיקו את מינילאוס שהפקיד, ויהודה נמצאת בדרכו ממצרים הביתה, לאנטיוכיה. חוץ מזה ראה אנטיוכוס, שבמצרים לא תתן לו רומי להתחזק, ובקש, לכל הפחות, להתחזק בסוריה ובארץ-ישראל ולעשותן מלכות אחת, מלכות היליניסטית. אחרי שכל שאר העמים לא התנגדו לחפצו זה כל-כך, ראה ביהודים את שונאיו היחידים, שמתעקשים ואינם רוצים לקבל על עצמם את מרותו הגשמית והרוחנית,— וכל זה רק מפני שהקולטורה שלהם שונה היא מזו של כל שאר העמים. הדבר ברור: כל זמן שיהיו היהודים בעלי קולטורה מיוחדת לא יִכָּנעו לפניו לעולם. צריך, איפוא, להשמיד את הכל. על-ידי גימנסיות וכדומה לא עלה חפצו בידו—צריך לאחוז באמצעים יותר חריפים. ואנטיוכוס שולח לירושלים את שר-צבאו אפולוניוס*) ומצוה אותו להשמיד, להרוג ולאבד את כל המסורים ליהדות, שבזה בלבד הם מורדים במלכות-סוריה, וביחוד—את החסידים. המתיַוְנים מסרו לו, כנראה, שהיהודים מוסרים את נפשם ביחוד על עיקרים אלו: מילה ושבת, ועל-כן אסר אותם בכל-תוקף, ולא הסתפק בזה עד שעמד וּבִטל את העבודה בבית-המקדש. בט"ו בכסלו (ולדעת אחרים צ"ל כ"ה במקום ט"ו, על-פי חשמ' א', ד', נ"ב— נ"ד), שנת 168 בטל התמיד והתחילו מעמידים על-גבי המזבח פסל לזֶיוס האולימפי. מזבח זה נקרא „שקוץ שומם", ויש אומרים, שצריך לקרוא „שקוץ-שמים" על שם זיוס, שהוא אלהי-השמים אצל היונים, ו„שקוץ" אינו בא אלא במקום „בעל" (עיין מלכים א', י"א, י"ז), כי „זיוס" נקרא אצל השֵמיים גם „בעל-שמים". ובכ"ה בכסליו הוקרב חזיר על גבי מזבח זה כדי להכעיס את עם-יהודה!... הרעה הגיעה עד מרום-קצה. כל קדשי העם נרמסים ברגל גאוה, ברגלי רשע. גאונו של העם—בית-מקדשו—מחולל. כל העם נהרג, נשחט ונשרף על שהוא דבק באמונתו ובאלהיו. זו היתה הפעם הראשונה בעולם, שיסבול עם שלם על דעותיו ויהיה מורדף על

---

*) אין להחליט, שאמנם נקרא שר-צבאו בשם זה, כי בחשמונאים א' לא נזכר בשמו, ואפשר שהשם אפולוניוס נשאר בזכרונו של בעל חשמונאים ב' מימי התלמיים וסיליקוס הרביעי, שאף אז היו להיהודים דין ודברים עם שרי-צבא בשם אפולוניוס.

אמונתו. הרבה לא יכלו לעמוד בנסיון ונספחו אל האויב, אבל הרבה קדושים היו אז (אלעזר הזקן; חנה ושבעת בניה, שהם נחשבים לקדושים דוקא אצל הנוצרים...), ועוד יותר מזה—היו גבורים. והגבורים הללו יָצאו נגד הצר. הסבלנות פקעה, והעם מרד בגלוי וביד רמה במעניו ומדכאי חירותו ורוחו תחת פקודתם של הגבורים מבית־חשמונאי.

שעור עשרים.

הַסִּפְרוּת שֶׁל הַתְּקוּפָה.

§ 64. דָּנִיֵּאל.

א) מחברו, זמן חבורו וסדורו. לפי המסורת חי דניאל בזמן גלות בבל. המסורת נשענת, ראשית, על דבריו של הספר עצמו, שבו מספר המחבר בלשון של מדבר־בעדו, שישב ופעל בבבל, ושנית—על דברי יחזקאל. ביחזקאל נזכר דניאל בתור צדיק גדול בתוך שאר צדיקי עולם („נח, דניאל ואיוב" — יחזקאל י"ד, י"ד ושם, שם, כ') ובתור חכם גדול („החכם אתה מדניאל?"—שם, כ"ח, ג'). אבל באמת קשה מאד, וכמעט אי־אפשר, שאותו דניאל, שיחזקאל מדבר עליו, יהא המחבר של ספר „דניאל". ראשית, נבואות אלו (י"ד וכ"ח) נאמרו בבבל עוד לפני מצור־ירושלים, בשעה שיחזקאל היה בערך בן 30 שנה. דניאל, כמו שהוא מספר בעצמו, נלקח בשבי בעודנו ילד („ילדים, אשר אין בהם כל מאום [מום]... ויהיו בהם מבני יהודה: דניאל" וגו'—דניאל, א', ד'—ו') בגלות יהויקים; יחזקאל נשבה בגלות יהויכין, אבל בשעה שנשבה היה לא ילד, אלא בן כ"ב לערך. אם־כן היה דניאל צעיר מיחזקאל. והיתכן, שהנביא, הגדול מדניאל בחכמה ובשנים, ידבר על דניאל הצעיר ממנו כעל צדיק וחכם מפורסם באומה, שאפשר להעמידו בשורה אחת עם נח הקדמון ועם איוב, שאין אנו יודעים באיזה זמן חיה?—שנית, דניאל נלקח בשבי, כמו שאמרנו, בילדותו ע"י נבוכדראצר, ואף־על־פי־כן חי עוד בימי „דריוש בן אחשורוש". אריכות־ימים כזו חשודה היא קצת... שלישית, אילמלי היה מחברו של ספר דניאל חי בזמן גלות־בבל, היה יודע את דברי־ימיה של אותה תקופה כראוי,—מה שאין כן באמת. כך יוצא, למשל, מדבריו, שאחרי נבוכדראצר מלך בלשאצר והוא היה המלך האחרון בבבל,—ובאמת היה נבונאיד המלך האחרון ובלשאצר (=בל־שַׁר־אֻצֻר) היה, כנראה, בנו או שר־צבאו. המלך הפרסי הראשון היה, לפי דבריו, לא כורש, אלא דריוש. ודריוש זה הוא לא פרסי, אלא „מדי" (דניאל, ו', א'; י"א, א'), והוא בן אחשורוש (ט', א'),—מה שלא היה באמת. אחרי דריוש או ביחד עמו,

עמדו רק ארבעה מלכים לפרס (י"א, ב'), בעוד שבאמת עמדו שם שבעה מלכים.—רביעית, בפרק ב', ז', ח', י' וי"א מדבר דניאל על מלכות יון (דניאל, ב' ל"ט—מ': „ומלכי תליתא ורביעא")—ואיך היה יכול לדבר בפרטי-פרטים כאלו על מלכות זו מי שחי בגלות-בבל? ביחוד מפליא בנידון זה פרק י"א: בו מתוארות לפרטי-פרטיהן המלחמות, שנלחמו הסיליקיים והתלמיים עד אנטיוכוס IV ועד בכלל.—חמשית, דניאל מספר, שלא נתגאל ב„פת-בג-המלך" וב„יין-משתהו" (פת-עכו"ם ויין-נסך); היתכן שיזהר באלה אדם, שחי בימיו של יחזקאל, שאמר: „נבלה וטרפה לא יאכלו הכהנים"?—. ששית, דניאל מתפלל שלש פעמים ביום כשחלונותיו פונים אל ירושלים וכך היה עושה מכבר (דניאל, ו', י"א: „וכוין פתיחן לה בעליתה נגד ירושלם וזמנין תלתא ביומא הוא ברך על ברכוהי ומצלא ומודא קדם אלהה כל-קבל די הוה עבד מן קדמת דנה"...); והאמנם היו מתפללים כבר בבבל שלש פעמים ביום?—. שביעית, דניאל קורא כבר בשם את המלאכים ומגשם אותם („האיש גבריאל"— ט', כ"א, „מיכאל השר הגדול" — י"ב, א'; י', כ"א), בעוד שבזכריה, שנכתב אחרי דניאל-של-המסורת, יש רק זכר למלאכים בלי שמות פרטיים! ופרק י"ב שבדניאל מראה ברור על תחית-המתים („ורבים מישני אדמת עפר יקיצו, אלה לחיי עולם" וגו'—דניאל י"ב, ב'), בעוד שאצל יחזקאל יש רק דמיון של תחית-המתים בתור סמל לתחית האומה!... שמינית, דניאל-של-המסורת, שחי, איפוא, בזמנו של יחזקאל, לפני נביאים בעלי השפעה כחגי, זכריה ומלאכי,—דניאל זה אומר: „ולחתום חזון ונביא" (דניאל, ט', כ"ד)!... תשיעית, לשונו של דניאל מאוחרת היא יותר מדאי בשביל זמן גלות-בבל: אנו מוצאים בספר דניאל, למשל „וחיבתם" (א', י'), שהיא צורה מאוחרת עוד יותר ממה שאנו מוצאים במשנה קדומה: „כל שחבתי", כי המלה „חיב" נתפתחה מן „חוב", כמו שנתפתחה המלה „חיט" מן המלה „חוט"; וכך אנו מוצאים בדניאל „חתך" במובן החלים (ט', כ"ד); „רשם"—במובן כתוב (י', כ"א), ואף מלות יווניות שבכל אופן לא היו יכולות לבוא בספר עברי בזמן גלות-בבל: „סומפוניה", „קיתרוס" ו„פסנתרין" (ג', ה'); ו„התמיד" בה' הידיעה (ח', י"א) במקום קרבן התמיד, היא גם-כן צורה מאוחרת הרבה.—עשירית, אין בן-סירא מזכיר כלל את דניאל בתוך שאר הצדיקים, בעוד שהוא מדבר הרבה על נח ואיוב (בן-סירא, מ"ד, י"ז; מ"ט, ט'), ואת איוב הוא מזכיר ביחד עם יחזקאל, שהזכיר אותו ואת דניאל. יוסף, שהיה ידוע לשם בתור פותר חלומות, נזכר בבן-סירא (מ"ט, ט"ו) בתור אדם שלא היה כמותו בנדון זה, ודניאל, שעלה על יוסף בכשרונו זה, שהרי ידע לא רק את הפתרון, אלא גם את החלום,—דניאל זה אינו נזכר!... אחת-עשרה, המסורת שלנו,

שבכל יתוה נוטה להקדים את המאורעות ואת האנשים, תמיד היה לה חוש נכון להרגיש את המוקדם ואת המאוחר, לא חשבה את דניאל— שהיא בעצמה מיחסת אותו לזמן גלות-בבל—לנביא, כמו שהוא צריך להיות. רק אצל הנוצרים הוא נקרא „דניאל הנביא" (מתיא, כ"ד, ט"ו ומרקס, י"ג, י"ד) ואצלנו—רק „איש חמודות". כלום אין דבר זה מלמדנו, שהמסורת בעצמה מפקפקת בזמנו וערכו של דניאל? ואמנם, בתרגום השבעים (שכבר הושפע סדורו מן האיוונגליון) נסדר דניאל אחרי יחזקאל, ואולם בתנ"ך שלנו מקומו ב„כתובים", כלומר, בתוך אותם הספרים, שזמן חבורם וסדורם מאוחר ביותר.

מה כל הדברים הללו, שאמרנו עד כאן, באים ללמדנו?— שאי-אפשר להסכים להמסורת, שמחברו של ספר דניאל חי בימי גלות-בבל והוא הוא אותו שנזכר ביחזקאל בתור צדיק וחכם. היה, כפי הנראה, איזה צדיק וחכם, שחי לפני יחזקאל, ולו מיחס מחברו של „דניאל", שהיה אדם אחר לגמרי וחי בזמן אחר לגמרי, את ספרו מפני שרצה ליחסו לקדמון, שנזכר ביחזקאל וחי, איפוא, בזמן הגלות, ואף-על-פי-כן לא נשאר ספר ממנו. כי ספר זה נכתב בזמן אנטיוכוס IV הכיר עוד פורפיריוס במאה השלישית אחרי ספירת הנוצרים (235—305). הוא כתב ספר שלם נגד הנצרות (הוא היה ניאו-אפלטוני עובד אלילים ושנא את הנצרות), אך יוסטיניאנוס צוה לשרפו ורק קטעים אחדים נשארו ממנו בתור ציטאטים בספרו של הירונימוס (אגב, הירונימוס בעצמו פירש כל דניאל על זמן זה—זמנו של אנטיוכוס, אלא שאמר, כמובן, שדניאל, שחי בבבל, חזה כל אלה מראש...); ומתוך אחת מן הציטאטים הללו, שהביא הירונימוס (בספרו Prologus in Danielem) אנו רואים, שלדעת פורפיריוס נכתב ספר דניאל בימי אנטיוכוס אפיפאנס. בין כך ובין כך, בדבר הפרקים מח' ואילך מודים כל החוקרים החדשים, ואפילו הקונסר-וואטיביים שבהם, שבזמנו של אנטיוכוס נכתבו. על מה נחלקו? — על הפרקים א'—ו', שהללו אומרים, שהם צמחו בגלות-בבל בתור אגדות ונרשמו בספר בסוף מלכות פרס, והללו אומרים, שאף הם נכתבו בימי אנטיוכוס. אבל באמת קשה להפריד פרקי א'—ו' משאר הפרקים; שהרי בפרק ב' יש כבר רמז למלכות יון (ל"ט—מ'), ופרק ז' הוא סכימה קצרה מכל מה שמסופר באריכות בפרק י"א, ואם כן קשורים הפרקים הראשונים באחרונים. ועל-כן יותר נכונה הדעה, שכל ספר דניאל נתחבר בימי אנטיוכוס. אלא שהמחבר השתמש בכמה וכמה אגדות בבליות (למשל, שנבוכדראצר נטרד מבני-אדם,—מה שנרמז גם בכתבי-היתדות), שהיו מצויות אצל יהודי-בבל. אבל על-כל-פנים עבד ושכלל אותן המחבר והוסיף עליהן את הפרקים האחרונים, שהם הדשים לגמרי. דבר זה יוברר לנו ביותר כשנתבונן אל תכנו של ספר דניאל.

ב) תכנו: 1) הפרקים הראשונים. כל הפרקים הראשונים, שתכנם לקוח מחיי בבל ושנבוכדראצר ובלשאצר הם גבוריהם הראשיים, מרמזים על אנטיוכוס אפיפאנס וגזרותיו. במבוא, שהוא מספר מדניאל וחבריו, שלא רצו לאכול מפתבג המלך ולשתות מיינו, רוצה המחבר לשנן להיהודים של ימי הרדיפות האפיפאניות, שגם הם לא יאכלו טרפות אפילו בעל-כרחם ולא ישמעו למצות המלך הרשע לעבור על מצוות דתם. הספור על-דבר „צלם הזהב", שעשה נבוכדראצר, מכוון לאנטיוכוס, שעשה עצמו אלוה („תיאוס אפיפאנס", עיין למעלה, § 63). הספור ע"ד כבשן-האש מראה, שצריך אדם להטיל עצמו לתוך כבשן-האש ובלבד שלא יעבוד לאלילים. הספור ע"ד שגעוני של נבוכדראצר מראה גם-כן על אנטיוכוס המשוגע—אפימאנס (עיין למעלה, שם) יבוא מנבא המחבר, שגם אנטיוכוס, כנבוכדראצר בשעתו, יצא מדעתו. הספור ע"ד בלשאצר, משתהו, השתמשותו בכלי-קדש ומיתתו, מכוון כלפי אנטיוכוס, שגם הוא חלל את המקדש וגם הוא השתמש בכלי-קודש, שגזל מבית-המקדש בשנת 170. דניאל מוסר את נפשו על התפלה, משליכים אותו לתוך כבשן האש והוא ניצל ורק המלשינים נאכלים ע"י האריות— כך ינצלו כל היהודים החסידים, שאינם עוברים על מצוות ה' והמלשינים-המתיונים, אלו מרשיעי-הברית (ההילניסטים), שנתרבו בימים הללו והיו מוסרים למלך את ה„חסידים", יאבדו לנצח.

2) ה„חזיונות" שבדניאל (Apokalypses). כל מה שאמר דניאל לעתיד לבוא לא בתור נבואה אמר, אלא בתור חזיון. אל הנביא מתגלה ה' פנים-אל-פנים ומדבר אליו פה-אל-פה. ולפיכך בוטח הנביא בעצמו ובכחו ובא ומוסר לעם את דבר ה', ששמע מפורש מפי הגבורה: „פה-אל-פה אדבר בו ומראה ולא בחידות, ותמונת ה' יביט" (במדבר, י"ב, ח'). אבל בימיו של דניאל כבר נחתמה הנבואה („ולחתום חזון ונביא"). ומאז לא נביאים לפנינו, אלא חוזי-חזיונות. אל בחיריו אלה מתגלה ה' לא ביום, אלא בלילה, לא בהקיץ, אלא בחלום, „בשעפים מחזיונות לילה, בנפול תרדמה על אנשים" (איוב, ד', י"ג). אין כאן נבואה, אלא, כמו שקורא לדבר זה התלמוד — „גלוי שכינה". ואמנם ה„אפוקאליפסות" נקראות בעברית „גליונים", „גֶלְיָנָא" בסורית, זהו כעין חלום, שבו מראים לאדם מציון מהרהורי-לבו. אדם כזה יודע על-כן גם לפתור חלומות. ומשום שאין אדם זה שומע את העתידות יוצאים מפורשים מפי הגבורה, מובן, שאין לו אותו הבטחון שיש לנביא והוא מתירא, שמא לא יאמינו לו ולא ישמעו בקולו. ועל-כן היא מציע גם את המאורעות של העבר בתור חזיון למפרע (לעתיד לבוא) ומוסרו לעם יחד עם חזיונו לעתיד. ומכיון שהעבר כבר בא, הרי שהחזיון אמת הוא, שהרי מחציתו כבר נתקיימה, ובודאי תתקיים גם מחציתו השניה. אין זה שקר או ערמה, כמו שאין שקר ברומאן היסטורי, אף-על-פי שהכל

יודעים, שלא כך היה הדבר ושבעיקרם כל המקרים המסופרים ברומאן זה הם יצירי דמיונו של המחבר. והוא הדין בחזיונות אפוקאליפטיים. מחברם מיחס את חבורו לאדם ידוע, שחי הרבה קודם לכן ושדבריו באו, ובלבד שיאמינו לו. וכך מסר לנו דניאל את „חזיון ארבע מלכיות" (בבל, מדי, פרס, יון) שלו (ז', ב'—י"ב) ועובר אחר-כך למלכות החמישית—מלכות ישראל. את ארבע המלכיות הראשונות הוא מתאר בתור חיות, ואת ישראל בתור אדם, „בר-אנש" (הנוצרים הקדמונים וגם היהודים חשבו, ש„בר-אנש" זה—משיח הוא, אבל אין זה אמת: פסוק י"ח הוא באור לפסוק י"ד, ופסוק י"ח מבאר, שהמלכות החמישית היא זו של „קדשי-עליונין"). הוא מדבר על „קרן אחת מצעירה" (ז', ח'—ח', ט'), שיש לה „עינים כעיני אדם" ו„פום ממלל רברבן" (ז', ח')—אנטיוכוס אפיפאנס, שעליו נאמר: „ועל אל אלים ידבר נפלאות" (י"א, ל"ו); על יחוסו של אנטיוכוס ליהודים („עבדא קרב עם קדישין ויכלה להון", ז', כ"א), ולבסוף—על רדיפותיו הדתיות: „ומלין לצד עליא ימלל, ולקדישי עליונין יבלא, ויסבר להשניה זמנין (מועדים) ודת" (עיין על זה בפרטיות „הרעיון המשיחי בישראל", I, 124—128).

3) ה„ק צ י ם" שבדניאל. יש בדניאל הרבה מקומות שהם, לכאורה, מלאים סודות ורזים, אבל כשנדקדק בדבר נמצא את ה„קץ" שחשב המחבר בו', כ"ה יש „עדן, ועדנין ופלג עדן". מעוט עדנים=שנים. אם נאמר, ש„עדן" פירושו שנה, הרי עדן (שנה אחת), עדנים (שתי שנים) ופלג עדן (חצי שנה)= שלש שנים ומחצה. תרגום זה לא בדינו מלבנו, אלא הוא מצוי בדניאל עצמו: המלות הארמיות „עדן ועדנין ופלג עדן" מתורגמות בי עברית: „מועד מועדים וחצי" (י"ב, ז'). בח', י"ב אנו מוצאים, שה„תמיד" יהיה מוסר והשקוץ נתון על גבי המזבח „עד ערב בוקר אלפים ושלש מאות". התמיד היה קרב שתי פעמים ביום—בערב ובבוקר, וצריכים אנו, איפוא, לחלק מספר זה לשתים: 2300:2=1150 יום, שהם שלש שנים ומחצה בקירוב. ובאמת, בי"ב, י"ב יש „אלף שלש מאות שלשים וחמשה", שגם הם—שלש שנים ומחצה בקירוב. מכל זה נראה, שהמחבר מחשב את ה„קץ", שיבוא אחרי שלש שנים ומחצה בקירוב מיום שבטל התמיד. באמת לא היה התמיד בטל אלא שלש שנים ועשרה ימים. אבל בעל ספר דניאל עדיין לא ידע אימתי תהיה חנוכת-הבית, אלא שהרגיש מתוך נצחונותיהם של מתתיהו ויהודה, ש„החנכה" זו קרובה. ולפי זה יכולים אנו לקבוע זמן חבורו של ספר דניאל במעט בדיוק, ק ו ד ם שנמצא ה„שקוץ השומם" לא נכתב, שהרי הוא מדבר על-אודותיו. אחרי מותו של אנטיוכוס גם-כן לא, שהרי הוא אומר (י"א, מ"ה), שאנטיוכוס ימות קרוב ל„הר צבי-קודש"—ובאמת מת בעיר תבי (Thabae) בפרס אחרי שבא לבוז בית-מקדש של מדינת עילם, בסוף שנת 164, ואם-כן לא ידע עוד המחבר של ספר דניאל מזמן

מיתתו וממקומה. לפי זה נכתב הספר הזה לא לפני 168 (Terminus a quo) ולא אחרי 165 (Terminus ad quem). ומכיון שהוא אומר, שיש להמתין עוד עד ה„קץ" ארבעים וחמשה ימים (1335 חסרים 1290; י"ב, י"א—י"ב), כי התמיד היה צריך להתחדש, לפי דעתו, אחרי 1290 ימים והאושר הגדול יבוא אחרי 1335 ימים, נראה מזה, שחבר את ספרו זמן מועט לפני חנוכת המזבח. אמנם, 1290 הם כבר יותר מן 3½ שנה, ובאמת היה התמיד בטל רק שלש שנים ועשרה ימים, אך מאחר שבעל דניאל לא כתב ספרו כשכבר שבה העבודה ליושנה (בכ"ה כסלו 165), אלא מעט קודם לזה, לא היה יכול לדעת בדיוק, במה ימים יהיה ה„תמיד" בטל וחשב פעם ימים אחדים פחות ופעם ימים אחדים יותר. ספרו נכתב, אם־כן, בין שנות 167—165, לערך בשנת 165.

עוד חשבון אחד של ה„קץ" יש בדניאל, בט', כ"ד—כ"ז יש „שבועים שבעים נחתך על עמך וגו', לכלא הפשע וגו' ולכפר עון" וגו'. אם נאמר כי „שבועים" פירושו שמיטות (שבוע של שנים), נקבל 7 × 70=490, כלומר, 490 שנה תעבורנה מגלות־בבל עד שיושיע ה' את ישראל. נראה, שהשתמש המחבר בנבואתו של ירמיהו. זה האחרון נתנבא, שבני־ישראל יהיו בגלות שבעים שנה; אבל, מצד אחד, הלא יצאו מבבל קודם לכן, ומצד אחר, הרי לא נתקיימו היעודים המשיחיים עד ימי המחבר, ואדרבה, בימיו באו צרות ורדיפות חדשות על ישראל. על־כן מפרש בעל ספר דניאל, ש„שבעים שנה" פירושן—שבעים שמיטות, כלומר: ירמיהו נבא, שבני ישראל יהיו שרויים בצרות שבעים שמיטות מגלות בבל ואילך. בבבל היו שבע שמטות—הרי 7×7=49 (586—537); „שבועים ששים ושנים" הן 7×62=434 שנה, ואלו עברו משיבת־ציון ע"י כורש („משיח נגיד", השוה בישעיה, מ"ה, א': „למשיחו לכורש") „עד יכרת משיח", כלומר, עד שהוסר חוניו ממשמרתו; „שבוע אחד", כלומר 7 שנים, „ישחית עם קודש" אנטיוכוס אפיפאנס, שבשבע שנות מלכותו הראשונות (175—168) רק רדף את ה„חסידים", אבל לא בטל עדיין את העבודה במקדש; ו„חצי השבוע", כלומר, שלש שנים ומחצה [עדן ועדנין ופלג עדן=מועד מועדים וחצי] (168—165), ישבית אנטיוכוס זבח ומנחה וישים על המזבח שקוצים משוממים. וכך מתבררים כל הדברים שבט', כ"ד—כ"ז: במשך של 7×70=490 שנה היו בני־ישראל, לפי נבואת ירמיה כפי שפירשה בעל ספר דניאל, מיועדים לסבול צרות ורעות, והן—מחורבן בית ראשון עד „חנוכת" בית שני, ורק אחר־כך „כלה ונחרצה התך על שומם" יתחיל מלכות קדושי־עליון. באמת עברו מכורש ועד אנטיוכוס לא 434 שנים, כמו שאומר מחברנו (7 × 62), אלא 363 שנים (538, שאז הרשה כורש את העליה, חסרות 175, שבה נתמלך אנטיוכוס. הרי 363) וטעה, איפוא, מחברנו לערך בשבעים שנה (434—363=71). אבל גם דימיטריוס היהודי־ההיליניסטי

ב„כרונוגראפיה" שלו טעה בשבעים שנה, וגם פלאוויוס טעה במ' ובנ' שנה. נראה, שכל ההיסטוריונים של אז היו חושבים—כמובן, בטעות—, שתקופה זו אריכה ע' שנה יותר ממה שארכה באמת, בעוד שהתלמוד חשב אותה לקצרה ביותר.

אלו הם ה„חשבונות" וה„קצים" שבדניאל: הם מתיחסים לא לימות־המשיח, כמו שחשבו קדמונינו, אלא לימי אנטיוכוס אפיפאנס.

ג) ערבוב הלשונות שבדניאל. ספר דניאל אינו כולו „מעיר אחד": מתחיל הוא עברית, עובר אחר־כך (ב', ד') לארמית ושב עוד הפעם לעברית (ח', א'). גם בעזרא יש חלקים כתובים ארמית, אבל אלו הן תעודות, שהן צריכות לבוא ככתבן וכלשונן,—והתעודות הרשמיות היו כתובות אז, בתחלת בית שני, ארמית. ואולם מה לארמית בדניאל?—אמת, המחבר בעצמו דאג להשיב על זה וכתב: „וידברו למלך ארמית", ויש לו, איפוא, הרשות למסור דברים כלשונם, כמו שנאמרו; אבל ספק גדול הוא, אם באמת היו הכשדים מדברים בינם לבין עצמם ארמית, שהיתה אז רק לשון דיפלומאטית. ואף אם נסתפק בתשובה זו ונאמר, שבכל מקים שנזכרו מלכי בבל ופרס מביא המחבר את דבריהם ארמית, הרי תתבאר לנו על־ידי זה רק הארמית שבפרקים ב'—ו', שמדברים בנבוכדראצר, בלשאצר ודריוש, אבל פרק ז', שיש בו רק חזיונותיו של דניאל—למה הוא כתוב ארמית?—לפיכך יותר נכון לומר, שאין לבקש את פתרונו של ערבוב־הלשונות בתכנו של דניאל, אלא בסבות אחרות. פרייזווירק (Preiswerk, בספרו „שנוי הלשונות שבדניאל" (Der Sprachenwechsel im Buche Daniel, Bern 1902) אסף את דעותיהם של כל החכמים על שאלה זו, ואנו נביא מהן כאן רק את החשובות ביותר:

אויברלן (Auberlen) אומר, שספר דניאל, המדבר במלכיות השיניה, שהיו לפניו ובימיו, נכתב בעיקרי לא בשביל היהודים בלבד, אלא גם בשביל שאר עמי־המזרח, שעל־כן יש לו גם תכונה אוניוורסאלית. והלכך, אותם החלקים, שיש להם מגמה אנושית־כללית—נכתבו ארמית, כדי שיקראום אף שאר העמים, ואותם החלקים, שהם מיועדים רק ליהודים בלבד, נכתבו עברית. על זה יש להשיב, שאז, בימיו של דניאל, שוב לא היתה לשון המשכילים שבעמי־המזרח הארמית, אלא היונית. ואם־כן היה לו לכתוב את הפרקים האוניוורסאליים יונית. ואין לומר, שפרק ז', שאין לו ולבבל כלום (הפרקים הראשונים קשורים בבבל ואפשר לומר, שמשום זה נכתבו ארמית), נוסף בזמן מאוחר, שהרי אין בו אלא מה שיש בפרק ב', אלא שהוא מפורט יותר,—ופרק ב' הלא נכתב אף הוא ארמית.

מארטי (*Marti*) אומר, שכל ספר דניאל היה כתוב מתחלתו

ארמית, ומשום שלא רצו להכנים לתוך הקאנון ספר, שהוא ארמי כולו, תרגמו את תחלתו עד „וידברו למלך ארמית"—שהוא מקום מוכשר להפסקה— ואת סופו, מתפלתו של דניאל (ט׳) ואילך (שהרי התפלה בעל-כרחה היתה צריכה להיות בלשון עברית)—להלשון של כל כתבי-הקודש; ומפני שפרק ח׳ הוא קשור בפרט ט׳ תרגמו גם אותו עברית. ומארטי מחזק את דעתו זו בהרבה ראיות חשובות, אך מתוך החקירות האחרונות של פרייזווירק נראה, שפרק ז׳, להפך, נתרגם מעברית ופרק א׳ מארמית.

לינורמאן (Lenormant) אומר, שספר דניאל נכתב מתחלה כולו עברית ואחר-כך נתרגם כולו ארמית, ובימי הרדיפות אבד הפנים העברי והארמי נשאר, וחזרו ומלאו את החסרון בתרגום עברי. אבל אין זה אלא טעם מלאכותי לשנוי-הלשונות: מפני-מה מלאו את החסרון דוקא בתרגום הפרקים א׳, מקצת ב׳ וח׳—י״ב—לא פחות ולא יותר?

מרכס (*Merx*) אומר, שהפרקים שנועדו להמון העם, כדי לחזק את רוחו, נכתבו ארמית, כדי שיבינם העם, והפרקים שנועדו להאינטיליגנציה והמלומדים נכתבו עברית. על זה יש להשיב: פרק ז׳ יוכיח, שאף הוא קשה להבין ולא נועד להמון-העם בשום אופן, ואף-על-פי-כן נכתב ארמית.

יש אומרים, שספר דניאל מגילות מגילות ניתן: היו מוציאים מגילות-עפות לעם, כדי לעודדו ולחזק את רוחו, והמגילות הללו היו כתובות—לפי צורך השעה ולפי התכלית—פעם עברית ופעם ארמית. על זה יש להשיב, שכל ספר דניאל אחד הוא על-פי תכנו ואין הדבר נראה כלל, שנתחבר מגילות מגילות, בלי שום חבור, כמו שהיה צריך להיות אילמלי נכתב מגילות מגילות.

אלה הם עיקרי הטעמים, שבהם בארו טובי החכמים את שנוי-הלשונות שבדניאל, וכמו שראינו, אפשר להקשות על כולם ולפרכם. לנו נראה, שאין חלופי-הלשונות שבדניאל בא מרצונו של המחבר. כמו שאמרנו כבר, השתמש המחבר שלנו באגדות, שהיו מתהלכות בקרב יהודי בבל, ועבדן לפי צרכי. ולפיכך מה שמצא מן האגדות בארמית כתב ארמית ולא שנה את לשונן, אלא עבד אותן קצת, ומה שהוסיף המחבר משלו כתב עברית. ופרק ז׳ נכתב מתחלתו עברית ונתרגם לארמית, בעוד שפרק א׳, להפך, נכתב מתחלה ארמית—כי חמרו לקוח מאגדות על שבויי-ירושלים — ונתרגם אחר-כך עברית. ויש ראיה לדבר: הפנים הארמי טוב הוא מאד בלשונו, לפי שהוא לקוח מתוך קובץ יותר קדום, בעוד שלשונו של הפנים העברי, שבעל ספר דניאל בעצמו כתבו, מגומגמת היא, מפני שבימיו לא ידעו כבר לכתוב עברית כהוגן (השוה קהלת, בן-סירא).

ד) ערכו של „דניאל" ורעיונו היסודי. הרברט ספנסר היה אומר, שעם ישראל הוא אבי הפילוסופיה של ההיסטוריה.

ההיסטוריה — זוהי רשימה ארוכה של עובדות ומאורעות, שאירעו בזמנים שונים; הפילוסופיה של ההיסטוריה משתדלת למצוא את הקשר שבין כל אלו המאורעות, את החוט האחד, העובר דרך כולם ומאגדם; היא משתדלת, איפוא, לדעת את כ ל ל י העבר כדי להקיש מהם על העתיד. העם היוני, שלא היתה לו שום „תכלית" בעולם, שלא היה לו אידיאל קיצוני. שאליו ישאף ולו יצפה, יכול היה לכתוב רק היסטוריה, אבל לא לברוא פילוסופיה של ההיסטוריה. כי הוא לא בקש בחיים ההיסטוריים כלל אחד יסודי ולא מצא אותו. החיים, כהטבע, היו לו תכלית בפני עצמה.—לא כן עם ישראל. אותו העם, שיצר את הרעיון המשיחי, כלומר, את רעיון הפרוגרס העולמי המביא לידי אושר מוחלט, היה יכול וצריך לבקש את הכלל היסודי, את הרעיון האחד הכללי, העובר כחוט־השני בכל ההיסטוריה ועושה את הפרוגרס לאפשר והכרחי. עוד ראשוני הנביאים (עמוס, ישעיה) היו מנבאים לעמים הרבה ולממלכות שונות ושאפו לאַחד את כל המאורעות והחזיונות שבעולם על־ידי רעיון יסודי אחד. אבל ביותר נראית שאיפה זו בדניאל. הוא מזכיר מה שאירע לממלכות שונות לפנים, מקיש מזה על מה שאירע לאנטיוכוס אפיפאַנס ומבשר ישועה לעתיד־לבוא, הוא רואה את ממלכות־העולם, הממלכות־בכפה, מושלות זו אחרי זו על העולם כולו; אבל הוא רואה גם את סופן וצופה מראש, איך תצמח הישועה לעולם כולו על ידי עם „קדושי־עליון" מתוך עצם הצרות שהוא סובל. לא לחנם קרא לו ספּנסר: פילוסוף־ההיסטוריה הראשון.

בספרו של דניאל יש כבר מעין „חבלו של משיח" ו„יום־הדין"; אך עוד חשוב מזה הוא הרעיון החדש, שהטעים ספר זה—רעיון ת ח י ת ־ ה מ ת י ם. ביחזקאל—ב„חזון בקעת־העצמות"—יש תחית המתים רק בתור סמל לתחית האומה (עיין למעלה, § 36). כאן לפנינו תחית המתים, שהיא כללית מפני שתבוא לצדיקים ולרשעים כאחד, ופרטית— מפני שהיא תחית־הפרטים: בדניאל יש כבר תחית־מתים פרטית במובנה הפשוט של מלה זו.

כי צריכים אנו לזכור, באיזה זמן ובאיזה מצב נכתב ספר זה. בפעם הראשונה בעולם היה עם שלם נרדף על אמונתו ועל דעותיו. מאות ואלפים נהרגו על קדוש־הדת—מה שלא אירע קודם לשום עם שבעולם— על שלא רצו להשתחוות לאלילים. העם לא היה מלומד עוד ביסורים כאלה. משעה שבא מבבל לא היה לו אף רגע אחד של חירות גמורה ועמידה ברשות־עצמו. רק שעבוד והכנעת והכנעה ושעבוד, פעם לפרס, פעם למוקדון, פעם למצרים ופעם לסוריה. וזהו גורלו של העם הנבחר, בני אברהם „יצחק ויעקב! זהו גורלו של עם־סגולה, ממלכת־כהנים וגוי קדוש!... היו הרבה גבורים והרבה קדושים, אך הלא המונים המונים לא עמדו בנסיון, עברו ברית והשתחוו לאנטיוכוס ולאליליו! ועוד הפעם קמה

השאלה הארורה, האיומה והנוראה: „אם גבור הוא—היכן גבורותיו? אם נורא הוא—היכן נוראותיו?"—ותשובה לא היתה על שאלה זו... והעם התחיל מתיאש... עד שהופיע „דניאל" וכטל של נחמה היו דבריו, שהרעיף על לב השארית המתאוררת ומתעצמת לעמוד בנסיון. הוא חזק את לב העם, בהראותו לו, שעוד בגלות־בבל ידע דניאל, שימצאו את עמו צרות ויסורים ושעוד אז נרדפו היהודים על דתם—ועמדו בנסיון, אז לא היתה להם לא ארץ ולא ממלכה, ובכל־זאת הושיעם ה'—על אחת כמה וכמה עכשיו. וכשם שחנניה, מישאל ועזריה ניצלו מתוך כבשן־האש, כך ינצלו אף עכשיו כל אלה הממרים את פי אנטיוכוס—זה הנבוכדראצר של עכשיו—והממרים את פי ה'—יאבדו.

אבל שאלה עוד יותר קשה נתעוררה אז: הלא כמה מאות ואלפים „חסידים", שהאמינו בה' ועמדו בנסיון, סוף סוף נהרגו ומתו ביסורים וה' לא עשה להם נסים כלל... ומה בצע לאלה המתים, אם לעתיד־לבוא ינצח „עם קדישי עליונין"?—הלא הם מתו כבר ולא יראו עוד בנחמה לעולם!—ועל זה משיב דניאל: „ורבים מישני אדמת עפר יקיצו—אלה לחיי עולם ואלה לחרפות, לדראון עולם. והמשכילים יזהירו כזוהר הרקיע ומצדיקי־הרבים (מי שיורו את הרבים להיות צדיקים חיים ומתים באמונתם) ככוכבים לעולם ועד" (י"ב, ב'—ג'). וכך מופיעה עכשיו תחית־המתים, שנתנה תשובה מספקת על כל ה„שאלות המרות". היא עודדה את לב הקדושים וחזקה את לב הגבורים לקוות לימים טובים מאלה ולשאת לעת־עתה בדומיה את כל הצרות, המתרגשות ובאות על ישראל. זה היה רעיון חדש, שנתרקם במשך מאות שנה מתוך הכרח ההגיון והמאורעות כאחד במעמקי הנשמה הלאומית. וספר, שהביע רעיון זה בבהירות בפעם הראשונה והעשיר בו את הרכוש הלאומי הרוחני, ראוי היה להתקבל לתוך כתבי־הקודש. ואמנם, הוא נתקבל להוכם, למרות זמן־חבורו המאוחר. האינסטינקט הלאומי יודע תמיד מה לקרב ומה לרחק!

§ 65. מִזְמוֹרֵי־תְהִלִּים הַיּוֹתֵר מְאוּחָרִים.

קשה מאד לדעת, אם יש בספר־תהלים מזמורים, שנתחברו בימי החשמונאים. כי נתחברו מזמורים מעין מזמורי־תהלים אף בימי החשמונאים המאוחרים—רואים אנו מ„תהלות־שלמה", שנתחברו בימי כבוש־פומפיוס; אך הרי גם זה אנו רואים, שהן כבר לא נכנסו לתוך ספר־תהלים. וכי יש מזמורים מאוחרים כל־כך, שמצאו עוד מקום בקובץ השירה הלירית הקדושה שלנו?—לדעת רובירטסון סמית (Smith), אין בתהלים מזמן החשמונאים כלום: מיד אחרי בן־סירא נחתמו כתבי־הקודש. וראיה לדבר יש למצוא בזה, שהמזמורים

שבסוף ספר בן-סירא עצמו לא נכנסו לתוך מזמורי-תהלים, וכן גם „תהלות-שלמה" הנזכרות, שנתחברו לערך בשנות 48—37 לפני ספה"נ. ועל-כן הוא מחליט, שאף אם נתחברו איזו מזמורים בימי החשמונאים, לא נכנסו לתוך כתבי-הקודש ואבדו במרוצת הזמן. וכך היא גם דעתם של Dillman, Ewald, Wellhausen, Smend, Cornill,) ועוד. אך חכמים אחרים (Cheyne, Schechter Olshausen, Hitzig, Schürer ומחכמי-ישראל—ר' נחמן קרוכמאל, גרץ וחיות) מחליטים, שנתחברו אז כמה וכמה מזמורים,שנכנסו לתוך תהלים שלנו. ואלה הם המזמורים המיוחסים לזמן הזה על-ידי רוב החכמים:

מ"ד. הטון כולו הוא של ימי-רדיפות: „כל זאת באתנו ולא שכחנוך"; „כי עליך הרגנו כל היום". זה היה יכול להיות רק בימי אנטיוכוס.

ע"ד. הטון כולו מלא יגון לאומי; „אין עוד נביא".

ע"ט. „בשר חסידיך לחיתו ארץ".

פ"ג. „אמרו לכו ונכחידם מגוי".

כל אלו הם מימי החשמונאים לדעת רוב-החכמים. בנוגע למזמור מ"ד אמר עוד הריפורמאטור הגדול קאלווין (1509—1564), שהוא מתאים לתקופת אנטיוכוס אפיפאנס.

ההלל (קי"ג—קי"ח) הוא גם-כן מימי החשמונאים אף לדעת רנ"ק („יקר בעיני ה' המותה לחסידיו"); ויש אומרים, שגם מזמור קי"ט („תמניא אפי"), שמחברו מתפאר בו, שלמרות כל הצרות שבאו עליו לא שכח את ה' ואת תורתו וקים כל מצוותיה, מזמן החשמונאים הוא. ריבירטסון סמית הנזכר אומר,שהמזמורים מ"ד,ע"ד,ע"ט ופ"ג נתחברו בימיו של ארתחששתא אוכוס, שגם הוא היה רודף את ישראל; אך אין לזה יסוד מוצק, כי רדיפות כאלו על הדת לא היו ורק מטעמים מדיניים הציק אוכוס לישראל (עיין למעלה, § 38).

מזמור קמ"ח, שבפסוק האחרון שלו יש—„חסידיו", יכול גם הוא להתיחס לזמן הזה, אך כבר הזכרנו, שפסוק זה נשנה בבן-סירא ואין הדבר ידוע, מי לקח ממי. ואולם המזמורים קמ"ט—ק"נ בודאי של החשמונאים הם („על תהלתו בקהל חסידים" עיין מה שהבאנו למעלה, § 63, מחשמונאים א', ב', מ"ב או מ"ה; „רוממות אל בגרונם וחרב פיפיות בידם"—כי בימיו של יהודה המכבי היו החסידים נלחמים כשהם שרים שירי תהלה לה'). כך דעתם של רוב החוקרים החדשים. קשה להכריע, אם באמת חשמונאיים הם כל המזמורים הללו או רובם: מזמורי בן-סירא עם „וירם קרן לעמו, תהלה לכל חסידיו" וגו' שבאחד מהם מטילים דבר זה בספק; אך נראה, שכן הוא, לכל הפחות, בנוגע לאחרים מהם.

הטון היסודי של כל המזמורים האלו הוא — קינה על הצרות,

התמרמרות עזה על דכוי חירות־הדת ותקוה מזהירה לעתיד. ונאמר על זמן־חבורם מה שנאמר — אין ספק, שהם היו מעוררים את רוח הקדושים בשעה שהיו יוצאים לגרדום על קדוש־השם והיו מחזקים את לב הגבורים בשעה שיצאו ביד רמה נגד העריץ הסורי תחת פקודת החשמונאים.

טבלא כרונולוגית.

.IV

סדר־המאורעות, שקדמו למרידת החשמונאים.

175—מת סיליקוס הרביעי ומלך אנטיוכוס הרביעי אפיפאנס.

174—יאזון נעשה לכהן־גדול.

171—מינילאים נעשה לכהן גדול.

170—מלחמתו הראשונה של אנטיוכוס במצרים ובזת בית־המקדש.

168—מלחמתו השניה של אנטיוכוס במצרים ובטול התמיד (ט"ו או כ"ה כסליו).

167/6—התקוממ מתתיהו חשמונאי.

166/5—נתחבר ספר דניאל.